الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

منشورات الاختلاف

من النسق إلى الذات



د. عمر مهيبل

الطبعة الأولى

1428هـ - 2007م

ردمك 978-9953-87-150-9

منشورات الاختلاف

14 شارع جلول مشدل

الجزائر العاصمة - الجزائر

e-mail: revueikhtilef@hotmail.com



الدار العربية للعلوم ـ ناشرون ش.م.ل

Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 ـ 785108 ـ 785107 (1-961)

ص.ب: 5574 ـ 13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان

فاكس: 786230 (1-961) - البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (9611)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم - ناشرون، بيروت - هاتف 786233 (9611)

المحتويات

المقدمة 9

1 - إشكالية الكتابة: مساءلة مفهومية 15

2 - البنيوية: مقاربة نقدية 21

3 - ميشال فوكو: نحو استراتيجية أركيولوجية 35

4 - مظاهر الإكراه في فلسفة فوكو الواقعية 47

5 - جاك دريدا والفينومينولوجيا الغرائبية 65

6 - حول الهوية والاختلاف في الفكر الجزائري المعاصر 75

7 - محمد أركون: من الأركيولوجيا إلى الإسلاموجيا: إشكالات المنهج 91

8 - أسس الشخصانية المتوسطية أو تجربة الوجود من الكائن إلى الشخص 103

9 - مدرسة فرانكفورت: الأسس النظرية 111

10 - هابرماز والقول الفلسفي للحداثة 125

11 - هابرماز: عقلانية تواصلية وحداثة 139

12 - هانز جورج غادامير: خطاب التأويل، خطاب الحقيقة 155
13 - فسيفساء المقال الفلسفي الجديد في فرنسا 177
14 - جيل دولوز: الفلسفة ترحال 189
15 - الموت والرغبة عند جورج باطاي 211
16 - محاولة في جدلية العبد والسيد عند هيغل 229

نصوص مترجمة 237
1 - هيدغر: التقنية، الفكر، الميتافيزيقيا 237
2 - إضاءات حول مفهوم النشاط التواصلي هابرماز 247
3 - الاستعارة الحية (مدخل) بول ريكور 261

الإهداء

إلى شهيد النضال الجامعي

الصديق العزيز

عمار بوشامة رحمه الله

بتعقيداتها البنيوية المختلفة، فقد ارتأيت أن تكون محاولتي هذه عبارة عن قراءات منفتحة لا تدعي امتلاك الحقيقة، ولا تقوم بإصدار الأحكام الجاهزة، فهي مجرد رؤية أو لنقل مجرد حوارية مع النصوص المتباينة الحاضر منها والغائب، المنطوق منها والمسكوت عنه، المفكر فيه منها ومتعذر التفكير فيه، وباختصار إنها إعادة فتح لصندوق الأسئلة الإشكالية التي ما فتئت تؤرق كينونتنا وتضعنا أمام استحقاقات معرفية وحضارية بالغة الجدية والإحراج. لكن السؤال المقلق الذي يفرض نفسه هنا هو: ما موقع القارئ داخل أبجدية القراءة؟ هل هو مجرد مفسر تابع يمارس قراءة مسطحة انطلاقاً من أن الذات، ذات القارئ، وفي غمرة انفتاحها على نص الآخر، الآخر/المغاير، تنسى أنها قد وقعت فريسة بين مخالب مركزيته الثقافية والحضارية، أي أنها تصبح هامشاً لا يمتلك حركيته الذاتية إلا وفق حركية المركز، أم أن هذا القارئ يمارس إجراءً معقّداً في مستويات بنيوية متعددة قاسمها المشترك سعيه إلى بلورة طريقة مرنة تقيم فاصلاً نقدياً بين الذات القارئة والمتن المقروء لكي يحقق المعادلة الصعبة بين الاختلاف والمطابقة، بين المركز والهامش، بين الفهم والتأويل في نهاية المطاف.

إن مسألة القراءة، فيما أعتقد، تحيل إلى أشكلة مزدوجة لغوية ومعرفية في الوقت ذاته:

- **الأشكلة اللغوية**: تعد هذه الأشكلة القائمة في أفق فعل التفكير المجرد، التأملي، والتي واجهت الإنسانية في دروب كينونتها الأولى، بمثابة المدخل المفصلي لسلسلة طويلة من الإحالات الرديفة مثل: القراءة، الفهم، الإفهام، الإبلاغ، التواصل، الترجمة، الاختلاف، التمايز، المطابقة، التوافق، التأثير، التأويل، النص، التجانس وغيرها من المفاهيم المفتاحية

المشكلة للجهاز المفاهيمي - المجمي لهذا الفلك المفتوح. بمعنى آخر: هل أنا مضطر داخل موضعة معينة أن أطلع على ما يكتبه الآخرون؟ ما هي وسيلة اطلاعي المفترضة هذه: هل هي اللغة الأصلية للآخر أم لغتي أنا؟ وهل لغتي أنا، لغة الأنا المتماهية مع ذاتها، يمكن أن تكون أداة للتواصل بيني وبين الآخر، وإذا لم تكن كذلك ما العمل؟ علماً أنني مدرك تمام الإدراك لموقعي داخل المجال المعرفي الكوني. ثم هل إن هذا التواصل، وفي حال حدوثه سيكون مدعاة للفهم، ومن ثمة للتأويل فيما بعد؟ وهل اللغة، كبنية قائمة بذاتها تخضع لجدلية التجلي/الانكفاء أو الحضور/الغياب؟ هذه المقاربة الآنية، حتى لا أقول الأنانوية، تتلامس مع مقاربة آخروية كان قد طورها جاك دريدا في كتاب مميز له هو **أحادية الآخر اللغوية**(*) حيث باشر بحث اللغة في كل أبعادها الدراماتيكية المدمرة عبر سلسلة من التساؤلات لا تحيل إلى أجوبة قطعية منها: ما هي لغة الأنا؟ ما هي لغة الآخر؟ هل يمكنني أن أحدد هوية الأنا عن طريق لغة الآخر مهما بلغت درجة اتقاني لها؟ هل اللغة المنطوقة، حتى ولو لم تكن لغتي، هي مصدر فهمي أم هو الصمت القابع في أعماقي، حتى ولو لم تكن له لغته الخاصة به؟ هل الفهم المتمحور حول لغة معينة يؤدي إلى تأويل صحيح وحقيقي بحق هذه اللغة ومن ثمة بهذا الإنسان؟ هذه التساؤلات وغيرها شكلت الحرقة الأخيرة لدريدا المشتت، والتي حاول أن يخفيها عبر مساره العلمي والتعليمي المتسم بالصرامة والانضباطية.

الأشكلة المعرفية: عندما تخفت الأشكلة القائمة حول اللغة، تبدأ أشكلة جديدة مساوقة لها هي الأشكلة القائمة حول المعرفة وعلاقتها بالوجود من حيث إنه المجال الذي تتجلى فيه

(*) Jaques Derrida: Le Monolinguisme de l'autre, Editions, Galilée, 1996.

وبه كينونة الكائن أو الدازاين بتعبير هيدغر. من هنا، وبالإضافة إلى تحديدات هيدغر للبناء الأنطولوجي للدازين، فإنني أضيف إليها تحديداً جديداً وهو أن الكائن، كل كائن، كائن تواصلي، فهو الوحيد الذي يمكنه أن يطرح ذاتياً سؤال كينونته، مع إمكانية التساؤل أيضاً حول كينونة الآخر المشارك له في هذا الفضاء الزمكاني الذي هو الوجود. إذن كيف يمكن أن نتصور إنساناً يعيش منعزلاً بدعوى التطهيرية والحفاظ على أقانيم الهوية من الاندثار وهو الذي يستقبل يومياً ملايين المعلومات والمعارف ترسل إليه كرهاً أو طواعية من الآخر/المغاير، بل إن حياته المادية ذاتها مهيكلة هيكلة «آخروية» أو «غيروية» بدءاً من القلم الذي يكتب به وصولاً إلى أعقد المبتكرات التقنية الرهيبة.

مع ذلك لنعد للبداية: أيهما أكثر وعياً وفهماً ودلالة، بل أيهما أكثر واقعية أصلاً أن نستغرق في المنتجات المادية للحضارات والشعوب الأخرى - وهي في النهاية منتجات ثقافية إيديولوجية - أم نتعامل مع الأفكار والنظريات والمناهج التي أفضت بهذه الأمم إلى كل هذا التطور والرقي؟ على كل لقد اخترت، ومنذ سنوات ليست بالقصيرة الحل الثاني إيماناً مني بأن الالتحام بأفكار الآخر/المغاير هو في مجمل الأحوال أفضل من الاغتراب في أشيائه، وذلك ليس مصداقاً للقاعدة القائلة بضرور إتباع أخف الضررين، لا، بل لأن الالتحام بأفكار الآخر، محصلته الالتحام باللغة، لغة الآخر، وهذا يفرض علينا إجراءً وظيفياً هو تعلم لغة الآخر وإتقانها ما يحيلنا إلى الأشكلة الأولى وهي الأشكلة اللغوية. من هنا فإن موقعة تواجدنا داخل الفضاء الثقافي والإبداعي الكوني يفرض علينا التمتع بحس إنساني وحضاري بالغ السمو، ويتطلب منا إدراكاً لا خيال فيه لوضعنا كما هو دون مزايدات إيديولوجية أو إنشائيات فضفاضة سلاحها الخيال وهدفها

النهائي الخيال أيضاً. فكيف يمكننا مثلاً أن نخترق البنية الفكرية الأوروبية المعاصرة دون أن نمر عبر شبكة الوعي المتجدد في علاقة الذات بموضوعات العالم الخارجي الذي عملت فينومينولوجيا هوسرل على إدخاله إلى مجال الوعي الأوروبي؛ ومن امتداداتها في أنطولوجيا هيدغر ووجودية سارتر وميرلوبونتي وشخصانية إيمانويل مونييه وليفيناس. وقبل هذا وذاك في شعر هولدرلين الرائع الذي جمع فيه بين الأبعاد «القومية» والأبعاد «الأجنبية»، فقد كان ألماني التواجد، يوناني الروح، حيث جسد في إشعاره أغاني فرجيل وهوراس، وحقق التلاحم التام بين العاطفية والروحانية وبين العذاب والخلاص. ثم كيف يمكننا أيضاً أن نبلور حساً نقدياً في المستويين المعرفي والاجتماعي دون تثمين، نقدي أيضاً للجهد الذي رسخته النظرية النقدية الألمانية عبر نقدها للأنساق التوتاليتارية ومقاربتها لوضعية الإنسان المعاصر في المجتمعات الصناعية الأكثر تطوراً، الذي يصارع مختلف أنواع الهيمنة والاغتراب، كما يظهر ذلك في أعمال ماركيوز وهابرماز وآنا أرندت وأدورنو وغيرهم، هذا دون أن ننسى الجهود الهرمينوطيقية التي فتحت باب تعددية المعنى والدلالة على مصراعيه وأسست لقاعدة علائقية جديدة بين القصدية الفينومينولوجية والغائية الهرمينوطيقية أساسها المعنى القصدي بدءاً من شلايرماخر، مروراً بهوسرل وهيدغر وصولاً إلى غادامير وبول ريكور.

لقد حاولت في هذه المقدمة المركزة أن أبين أن عملية التأصيل الفكري والإبداعي عندنا عملية في غاية التعقيد لغوياً ومعرفياً، وإذا ما كنت قد وفقت في إعادة طرح الأسئلة المقلقة القائمة في أفقها، فهذا أسمى ما أطمح إليه آنياً.

د. عمر مهيبل

الجزائر في 10/ 12/ 2006

إشكالية الكتابة: مساءلة مفهومية

إن الكتابة على اختلافها وتباين تقنياتها ومستوياتها، تجسد طموح الكائن الإنساني إلى تأسيس منظومة رمزية مستقلة عنه لكن لا تفهم بدونه، وتدفع إلى التحقيق هماً أبدياً لازمه في دروب كينونته الأولى وهو هم الكتابة، أو تدوين المقولات اللفظية والتصورات الذهنية.

ولعل كتاب الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا(*) **علم الكتابة**

(*) دريدا (جاك) Derrida (Jacques) : (1930 – 2004) فيلسوف فرنسي يمثل الجيل اللاحق للبنيوية Post-Structuraliste، أي الجيل الذي استفاد من البنيوية ولم يقبلها كلية، ورفضها ولم يتخلص منها كلية أيضاً. عرف دريدا عبر مصطلحه الشهير «التفكيك Déconstruction» ومن ثمة عرفت فلسفته بالتفكيكية، وهي كما يقول هو ذاته ليس منهجاً، وليست فلسفة، وليست إيديولوجيا. فهي لا شيء وكل شيء في الوقت ذاته. **في كتابه علم الكتابة أو الغراماتولوجيا** (1967) *De la Grammatologie* نادى دريدا بأولوية الكتابة على الكلام. ومن ثمة خالف القاعدة الأساس التي استند إليها اللسنيون المعاصرون وعلى رأسهم دوسوسير من أن الكلام هو أسبق من الكتابة وأن الأصوات هي أكثر بكثير من الحروف.

من أهم كتب دريدا الأخرى:

- **الكتابة والاختلاف** (1967) *L'écriture et la différence*
- **الصوت والظاهرة** (1967) *La voix et le phénomène*
- **التشتيت** (1972) *La dissémination*
- **هوامش الفلسفة** (1972) *Marges de la philosophie*
- **مواقف** (1972) *Positions*

إلى أن نصل إلى آخر مؤلفاته تقريباً وهو بعنوان:

«مفهوم»، 11 سبتمبر، بالاشتراك مع هابرماز Le *«Concept»* du 11 Septembre, avec Jürgen Habermas (2001) وقد فاقت مؤلفات دريدا الخمسين عدداً. (المؤلف)

بالكتابة الواقعية أو ما يسميه البعض الكتابة «المنهجية» أو الكتابة «الموضوعية» وهي جميعها تشترك في مسألة واحدة وهي استبعاد الذات كنقطة انطلاق أولانية في عملية حصولنا على المعارف، لذا نجد أنها تتخذ طريقاً مغايراً للطريق الذي سلكته الكتابة النظرية.

والواقع أن الكتابة الواقعية على اختلاف **أنساقها** تسعى جاهدة إلى تجاوز الغشاء النظري والنفاذ إلى عالم المعاينة ومعايشة الكائن وهو في ذروة عطائه وحيويته وبالتالي تنتقل مع هذه الكتابة من مستوى التنظير إلى مستوى التحليل، والتعليل، والتفسير، وأوضح مثال على ذلك التقدم الذي أحرزه هذا النوع من الكتابة نجده في مجال الدراسات الخاصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وفي مجال الدراسات اللسانية والإبستمولوجية وغيرها، حيث نجد أن مقال هذه العلوم لم يعد يسعى إلى سبر أغوار النفس البشرية، والإفصاح عن مكنوناتها بل أصبح ينظر إلى سلوكات الإنسان في تجلياتها المتعددة ومستوياتها المتباينة بغية استخلاص القوانين والعلل الموضوعية التي تتحكم فيها وبالتالي الوصول إلى نتائج يقينية. والشيء الذي ينبغي أن ألفت النظر إليه هنا هو أن هذه الكتابة حاولت جاهدة توظيف المناهج العلمية الدقيقة واستخدام نتائجها ومعطياتها تيمناً بدقتها والضبط الواضح فيها، فعلم النفس مثلاً قطع خطوات رائعة في سبيل دراسة الظواهر النفسية دراسة علمية تتعدى الجانب الميثولوجي في الإنسان لتضعه في أبعاده النفسية والفيزيولوجية الكاملة وقس على هذا المنوال بالنسبة للعلوم الأخرى.

فهل هذا يعني مرة أخرى أن هناك قطيعة معرفية بين هذين الأنموذجين من الكتابة بحيث يناقض أحدهما الآخر؟

إن التأمل مرة أخرى في المسار الذي قطعه الفكر البشري

يظهر أن الكتابة الفلسفية ليست إنشاء فارغاً أو أجوفاً فهي وإن لم تكن وصفاً محدداً لواقع اجتماعي، سياسي، ثقافي معين إلا أنها تختزل هذه الأبعاد بشكل أو بآخر في منظومتها النظرية في حين أن الكتابة الواقعية أيضاً وعلى الرغم من جهدها الدؤوب للارتقاء بالكتابة إلى مستوى العلمية والموضوعية فإنها ما تزال مرتعاً خصباً لضروب الأفكار الضبابية وغير المدققة بسبب تعقد مجالها المعرفي وتداخلاته وعليه، فإن التجربة تبين لنا أنه يتحتم علينا في زمن التقاطع هذا أن نبلور نمطاً كتابياً جديداً يتعدى الكتابات الساذجة التي هي أقرب ما تكون إلى السجال الإيديولوجي ونمط يتعدى الكتابات التي تحاول اختزالنا في رموز لغوية منتظمة في قواعد رياضية، كما يتعدى الكتابات التي تجعلنا نسبح في عالم الميثولوجيا والأوهام لنصل إلى نمط جديد أسميه **الكتابة المتدفقة** وهي الكتابة التي تهتدي في عملها بوضع الكائن الإنساني في تفاعلاته المتعددة الفكرية - النفسية - الاجتماعية - الاقتصادية، فلا هي تتجرد إلى الحد الذي تنقطع فيه علاقتها بالكائن ولا هي تنزل إلى المعاينة البسيطة، الجزئية فتحيل الكتابة إلى ما يشبه الرمز، حيث تفقد الكتابة روحها وحيويتها.

إن الوصول إلى تجاوز هذين النمطين يؤدي بنا إلى التفكير جدياً في بعث هذه المنظومة الكتابية الجديدة بما تقتضيه من تصورات ذهنية متميزة، ورصيد لغوي جديد.

هوامش

(1) Jacques Derrida: *De la Grammatologie*, Ed., de Minuit, 1967, p. 42.

(2) عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر سنة 1993. (انظر الجزء الخاص بجاك لاكان في القسم الأول).

(3) عبد الله إبراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، منشورات عيون المقالات، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1990، ص 51.

(4) J. Derrida: *Glas*, Ed., Galilée, Paris 1974, p. 39.

(5) J. Derrida: Ibid., p. 39.

(6) J. Derrida: *Archéologie du frivole*, Ed., Galilée, Paris 1973, p. 9.

(7) J. Derrida: *La verité en peinture*, Ed., Flammarion, Paris 1978, p. 67.

البنيوية: مقاربة نقدية

لقد صار من البديهي القول بأن الأصول الأولى للبنيوية تكونت في مجال الألسنية أو علم اللغة الحديث، ثم امتدت بعد ذلك إلى مجالات معرفية متعددة منها الفلسفة. وبغض النظر عما كتب عن البنيوية - وهو كثير - خاصة تلك الكتابات التي تسعى إلى التعريف بها، وذكر أبرز ممثليها، فإننا في هذا المقال نحاول البحث عن الأسباب الحقيقية، والخلفيات الفلسفية العميقة التي دفعت بالبنيوية إلى إصدار أحكامها الصارمة بحق الإنسان والتاريخ والفلسفة، وذلك بوضعنا المبادئ التي ارتكزت إليها على محك النقد الموضوعي.

هذا المقال إذن، محاولة للبحث عن مقاربة جديدة لتحديد تصور الفلسفة البنيوية لمفهوم الإنسان والإنسانية، وهو لا يهدف إلى إطلاق أحكام قطعية حول هذه النقطة أو تلك وإنما يهدف بالأساس إلى إثارة النقاش أو الحوار حول المسائل التي طرحتها البنيوية من الناحية المنهجية والمعرفية، لأن الفلسفة في منظور ياسبرس تستند في بنائها إلى إثارة التساؤلات والاستفهامات أكثر من اعتمادها على ما هو جاهز ومعطى وإلا ما كان في إمكان الفكر الفلسفي الحفاظ على حيويته وخصوبته كل هذه القرون الطويلة، كما أن الطرح السليم والموضوعي للمسائل محل النقاش يسهم في إثراء التراث الفلسفي الإنساني، ويعمل على إيجاد مجالات أوسع للحوار وتبادل الآراء والخبرات. لقد حظي مفهوم الإنسان باهتمام بالغ منذ الفلسفة اليونانية، على اعتبار أنه يشكل موضوع المعرفة الأساس والإشكالية الرئيسة التي تتمحور حولها المفاهيم الأخرى وترفدها، ذلك أن هذا المفهوم بقي إلى وقت قريب محاطاً بهالة

من القدسية والسمو جعلاه بمنأى عن الانتقادات، وفي تقديرنا فإن الفلسفة التطورية التي طرحت الإنسان بما هو كائن بيولوجي يخضع للتطور كباقي الكائنات الحية الأخرى ساعدت إلى حد كبير في إزاحة بعض من الهالة الميتافيزيقية السابقة، إلى جانب مفاهيم العلمانية المساوقة لها، وجاءت البنيوية أخيراً لا لتجعل من الإنسان موضوعاً من بين مواضيع أُخرى وإنما لتزيحه من مجال المعرفة ولتعلن وفاته في النهاية.

إن البنيوية لم تأت كخطوة منطقية لسد الفراغ الناتج عن انحسار الوجودية فقط، بل لأن معطيات جديدة فرضت نفسها وكان طبيعياً أن يعبر عنها في مذهب فكري متماسك يضمن استبدال مفاهيم فلسفية بمفاهيم أخرى، لكننا قبل أن نبدأ في مناقشة البنيوية نود طرح بعض النقاط المتعلقة بمفهوم الإنسان والإنسانية من خلال موضعتهما داخل الإشكالية العامة للفكر الغربي، لأن العلاقة بين الإنسان والفلسفة في الفكر الغربي كانت دائماً علاقة متميزة دفع بها إلى حدودها القصوى، قبل أن يتعرض مفهوم الإنسان لنقد وتجريح كبيرين من قبل الفلاسفة المعاصرين:

فالإنسان لم يعد المرجع الأساس والوحيد للمعرفة، والموضوع الكلي الشامل الذي ينبثق عنه المعنى، أو المصدر الملهم للدلالات والتحولات التي يمكنها تغيير مجرى الحياة والأحداث، على العكس من ذلك فقد شعرت الفلسفة المعاصرة أن الفكر الفلسفي كذب على نفسه بنفسه بوضعه هذه المفاهيم التي لا تعطي صورة حقيقية عن الإنسان في مركز الصدارة. هذه الاعتراضات تدفعنا إلى التفكير جدياً في ماهية الإنسان وفي كيفية تناولها، وهل الإنسان محض قيم خلقية غلفت بأغلفة لاهوتية دينية تكفلت الفلسفة بإلباسها ثوب المعقولية والتعالي معاً، أم أن الإنسان مجرد موضوع من مواضيع المعرفة وإن كان موضوعاً

Crement أنواع: فهناك البنيوية الأنثروبولوجية عند ليفي - شتروس C. Lévi-strauss والبنيوية الوضعية لدى لوي ألتوسير L. Althusser والبنيوية القلقة لدى جاك دريدا J. Derrida. هذه الأنواع المتعددة يجمعها قاسم مشترك واحد وهو العمل على تقويض مفهوم الإنسان، ونقد الأسس الفلسفية التي يستند إليها، وحتى نتمكن من الإجابة على التساؤل السابق يستحسن بنا أن نعود قليلاً إلى الوراء، أن نعود إلى تاريخ الفلسفة ذاته نستنطقه ونستخلص النتائج منه.

إن البنيوية تعبير عن مرحلة معرفية معينة هي المرحلة المعاصرة، حيث وصل الفكر الإنساني إلى أقصى درجات تطوره وتمزقه، وحيث أصبحت الإبستمولوجيا تبحث عن استقرارها بسبب تشتتها بين العلم والفلسفة، بين الأنا المفكرة وبين الشروط الموضوعية لوجودها ومعرفتها، بين الحرية وبين ضغط الأنظمة المعرفية، بين الفكر في ثورته وحيويته وتطوره وبين البنى وثوابتها ومنطقها وعقلانيتها. والواقع أن نهاية القرن الماضي وبدايات هذا القرن شهدت انقلاباً خطيراً في مجال المعرفة أدى إلى تبعثرها إلى ثقافات ومعارف متخصصة أدق التخصص - صار معه من الصعب قيام تلامس وحوار بين هذه الاختصاصات الموغلة في الانعزال أو قيام علائق معرفية فيما بينها على الوجه الأكمل، وحتى فعل التفلسف ذاته دخل لعبة «الكلمات» و«العلامات» التي ميزت هذه الفترة. وهكذا تحولت إشكالية الفلسفة من إشكالية أنطولوجية تتعلق بكينونة الإنسان ومصيره إلى مجرد أسئلة تختصر قضايا لغوية عند فلاسفة التحليل اللغوي مثلاً، حيث يؤكدون أنه لا يمكن خلق تطابق بين لغتنا والعالم الخارجي، ذلك أن القضايا الميتافيزيقية خالية من أي معنى لأنه لا مقابل لها في الواقع المحسوس أو التجريبي، فالعالم عند فيتجنشتين Wittgenstein، هو مجموعة وقائع لا مجموعة أشياء، هذه الوقائع هي حالات

الأشياء المتغيرة. بين هذا المعنى الجديد وبين المعنى السابق للسؤال الفلسفي يكمن تقهقر التأمل الفلسفي في الفكر المعاصر وجاءت الفلسفة الوجودية أيضاً لتسهم إلى حد مفرط في زيادة اغتراب الإنسان المعاصر، وفي تحجيم فعل التفلسف بمعناه الأصلي، إذ كيف يمكن الحديث عن إنسان لم يتحقق بعد حتى في مستوى المفهوم؟ إنه حرية، إنه قلق إنه التزام... إلخ وبكلمة واحدة إنه مشروع مستقبلي، فكيف يمكن إذن أن يحقق معنى لوجوده ما دام لم يتجاوز الوجود بالقوة بالتعبير الأرسطي وحتى إذا افترضنا جدلاً أن هذا الإنسان موجود بالفعل، فإنه سيكون في حالة انعزال تامة ينفصل فيها عن العالم والناس في آن واحد. لقد حاول سارتر J.P. Sartre في كتابه **نقد العقل الجدلي** أن يخفف من وطأة النزعة العدمية التي تغمر كيان الإنسان الوجودي بإعطائه بعداً تاريخياً، جدلياً، ماركسياً يعطي تفسيراً آخر للذاتية المتعالية، كما لا يفوتنا أن ننوه بالتأثيرات الخطيرة التي أحدثتها التطورات التي وقعت في مجال العلوم المعاصرة وما نتج عنها من إشكاليات فلسفية وفكرية وعلمية على قدر كبير من الأهمية كما هي الحال في الفيزياء النسبية وفيزياء الكوانتا، وكذلك التطور الذي عرفته البيولوجيا على يد كلود بيرنار C. Bernard وجان روستان J. Roustand حيث طرحت من جديد مسألة ثنائية الفكر والمادة والعلاقة بين السؤال الفلسفي والسؤال العلمي في مجال المعرفة. وقد ادعى كريستوفر كودويل C. Kodwell الماركسي العلمي أنه حلّ حلاً جدلياً قضية ثنائية الفكر والمادة فكلاهما يحمل صفة الواقعية، وربما نجد التفسير ذاته عند بياجيه J. Piaget عندما ينظر إلى هذه القضية بمنظور الرياضيات والفيزياء الحديثة، إذ حاول أن يبين أن الانسجام الموجود بين الرياضيات والواقع الفيزيائي المادي لا يمكنه إبراز المطابقة بين اللغة والأشياء التي تدل

عليها، ذلك أن اللغة عملية تواصل وإخبار وليست عملية تنبؤ(*).

لنعد إلى البنيوية: هل يمكن القول إنها جاءت كرد فعل ضد الاغتراب واليأس المعاصرين؟ بمعنى تحطيم المفاهيم التي ولّدت في نظرها هذا الاغتراب وهذا اليأس، أم أنها تمثل لحظة الإفراط العقلي في الشكلانية التجريدية، والرمزية التي تقف على قمتها الرياضيات والمنطق الرياضي، وعليه فإن رفض البنيوية لمفهوم الإنسان وانتقادها اللاذع للنزعة الإنسانية - التاريخية - الميتافيزيقية بعامة لا يمكن إسناده بطريقة قطعية لعوامل علمية أو فلسفية أو إيديولوجية بذاتها، فمع أن الظاهر الذي تدعيه البنيوية هو رغبتها في بلوغ الصرامة العلمية والتفسير الكمي للظاهرة الإنسانية إلا أن المسألة في نظرنا ليست بهذه البساطة، لأن ظهور البنيوية في هذه المرحلة بالذات من تاريخ المعرفة البشرية يطرح استفهامات ملحة. ولكي نقارب المسألة مقاربة حقيقية ونطرحها طرحاً سليماً لا بد من العودة مرة ثانية إلى استنفاذ أبعاد العلاقة بين الوجودية والبنيوية وإعادة وضعها على بساط البحث، ليس لأن الوجودية اخترعت مفهوم الإنسان، بل لأنها كانت المسؤولة عن أفول المفاهيم القديمة التي تنظم العلاقة بين ماهية الإنسان ووجوده من جهة ولأن الوجودية كانت الأقرب إلى البنيوية زماناً ومكاناً من جهة أخرى.

(الوجود يسبق الماهية) عبارة صاغها سارتر ليدلل بها على أن الإنسان حر ومسؤول مسؤولية كاملة عن كل أفعاله، وهو الذي يخلق قيمه بنفسه، وبكلمة واحدة الإنسان هو الذي يحقق ماهيته

(*) لم أقصد من هذا الاستطراد مجرد السرد التاريخي البحت وإنما لأبرز الجذور التاريخية لمفهوم من أكثر المفاهيم تداولاً في مجال الفلسفة - إن لم يكن أهمها على الإطلاق - ألا وهو مفهوم الإنسان. ترى ماذا يقلق البنيوية من وجود مثل هذا المفهوم؟ ولماذا تصر على إبعاده من مجال الفكر المعاصر؟ أيمكنها الادعاء أن ذلك يتم وفقاً لمقتضيات علمية بحتة.

ويعطي معنى لوجوده لذلك يتعذر علينا الحديث عن طبيعة إنسانية مسبقة للإنسان تخضع لقيم متعالية أياً كان نوعها، ومن قبله كان هيدغر قد ركز بحثه حول سؤال ما هوى: من هو الكائن؟ فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه التساؤل حول معنى الكينونة، هذا الإنسان يسميه هيدغر (الكائن - هنا) أو Dasein حتى يستطيع تمييزه من بين الكائنات الأخرى بحيث تقوم علاقة حميمة ووطيدة بين الإنسان وبين الكائن، مما يحول وجوده بالذات إلى تساؤل مستمر حول هذه الكينونة، مفاد ذلك أن هيدغر أخذ على الأنطولوجيا التقليدية تجاوزها لمفهوم الكينونة ومحاولة وصفها لكيفياته ليس إلا.

إن مطلب الدقة والصرامة العلمية الذي تود البنيوية تطبيقه في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية مطلب شرعي فيه الكثير من الطموح والرغبة في دفع التساؤل الفلسفي إلى أقصى نقطة يمكنه التعبير عن حضوره من خلالها، وقد راود هذا الحلم فيلسوف النقدية الكبير كانط وهو أن يجعل الميتافيزيقيا علماً قائماً بذاته، إذ كان غرض النقد الكانطي إبراز استحالة قيام الميتافيزيقا وفق مرتكزاتها التقليدية بسبب عجز العقل البشري عن تجاوز عالم الظواهر: العالم الذي ندركه عن طريق الحواس. بموازاة ذلك تتكفل الفلسفة النقدية ببناء صرح جديد للميتافيزيقا وفقاً لمنهج علمي صارم، أي بالاستناد إلى مبادئ يقينية لا اختلاف حول صحتها ومدى قابليتها لملاءمة الوضع الجديد مع الاستعانة بمفاهيم محددة تحديداً دقيقاً وواضحاً، وبالرغم من أن النقدية لم تحقق هدفها بحذافيره إذ اتخذت هي أيضاً صورة عقلانية جديدة - تجاوزت العقلانية الكلاسية والنزعة التجريبية حيث ربطت أساس التساؤل الفلسفي بطرح إمكانية المعرفة، إلا أن طرحها كان من التماسك والوضوح والمنطقية بحيث أثر تأثيراً مباشراً في كثير من منجزات العلم والفلسفة في عصرنا.

شارك البنيوية هذا الحلم الفيلسوف هوسرل Husserl عندما حاول جعل الفلسفة علماً، حيث يتساءل منذ البداية عن الشيء السابق للمعرفة، الشيء الذي يكون الأرضية الثابتة للعلم لهذا تحولت الفينومينولوجيا عنده إلى وصف للظواهر إذ ينبغي علينا أن نبقى في مستوى الشيء وأن نخلصه من أي تأثير ميتافيزيقي، أما شعورنا فهو دائماً شعور ممتلئ فعال، شعور بشيء ما، وكأنه يخشى الفراغ، ولا يخفى علينا مدى التأثير الذي مارسته الفينومينولوجيا في الفكر المعاصر: من سارتر في مجال الفلسفة، إلى ريمون أرون A. Aron في مجال الدراسات الاجتماعية إلى غولدشتاين Goldstein في مجال علم النفس وغيرهم. هذه المحاولات لم تشعر أن مفهوم الإنسان يمثل عقبة في سبيل تطورها بل على العكس من ذلك عملت على إعطائه أبعاداً معرفية جديدة، وجعلت منه محوراً أساسياً من محاور فلسفتها، بموازاة هذه المحاولات النظرية قامت محاولات أخرى هامة تدخل في نطاق فلسفة العلوم، ذلك أن التقدم الهائل الذي بلغته العلوم في شتى المجالات فتح آفاقاً رحبة أمام الفكر الفلسفي، ولعل الثورة التي وقعت في مجال الفيزياء المعاصرة خير دليل على ذلك، وهذا ما جعل باشلار G. Bachlerd يحاول رسم صورة للفكر العلمي الجديد - وهو عنوان كتاب له - تكون بمثابة قطيعة مع الفكر السابق للمرحلة العلمية، وتستند على تحليل الهندسات اللاأوقليدية كهندسة ريمان Riemann وهندسة لوباتشيفكي Lobatchevski، وتلح على الطابع الجدلي للمسيرة العلمية، وتظهر أن العلوم تتقدم وفق ما يسميه الانقطاعات: فكل تطور أو تقدم هو في الوقت ذاته بمثابة قطيعة مع التطور الذي سبقه، في حين يرى مواطنه كانغيلهام G. Canguilhem أن تاريخ العلوم ليس مجرد سلسلة من الانتصارات، أو تصحيح الأخطاء السابقة، أو تغيير

الخاصة عن مفهوم الإنسان، وكذلك تأثرها بالبعد الزمكاني في مجال المعرفة أي تأثرها بالواقع الغربي الفكري والاجتماعي، إلا أننا لا نستطيع التأكيد على أنها انعكاس لواقع بعينه بتراتبه الزمني، فما دمنا قد سلمنا بشمولية الفكر الفلسفي فإن البنيوية جزء من هذه الشمولية ولا تفسر إلا في إطارها.

والبنيوية لا تهتم بالحديث عن الإنسان الواقعي ولا عن التاريخ الحي، بل إن محور اهتمامها يتمركز حول مفهوم مجرد معين للإنسان وللتاريخ وهو إنسان الفلاسفة وتاريخ الفلاسفة كما يقول فوكو، فإنسان الفلاسفة وهم يجب التخلص منه، إنسان تحجر ولم يعد أداة خصبة لإنتاج المعارف، بل صار عقبة معرقلة لها نظراً للمدلولات المبهمة التي تنبثق عنه، وواقع الحال أن البنيوية أسهمت بانتقاداتها الجذرية للإنسان الغربي وبنيته الحضارية إسهاماً كبيراً في إسقاط الصورة المثالية لهذا الإنسان المتفوق، الإنسان الأعلى بتعبير نيتشه Nietsche الإنسان الذي بسط سلطته ونفوذه على أجزاء كبيرة من المعمورة بقوة الحديد والنار لفترات زمنية طويلة وظن أنه رسول الإنسانية غير المرسل. إلا أن إنساناً آخر بدا في الظهور حسب ميكال دفيران M. Dufrenne؛ إنسان استطاع أن يعي وجوده وأن يعطيه دلالات إيجابية، إنه إنسان العالم المتخلف، المقهور، هذا الإنسان بدأ يتحفز للنهوض إيماناً منه أن الحضارة الإنسانية ليست حكراً على أحد مهما تكن قوته المادية، فالعقل كما يقول ديكارت هو أعدل قسمة بين البشر، وقبله كان سقراط قد أثبت في محاورته مع العبد «مينون» أن الإنسان مزود فطرياً بالمعرفة وأن ما يلزمه فقط هو توليد هذه المعرفة وإخراجها من مكمنها عن طريق التعبير الواعي المنظم وقد بين غارودي في **حوار الحضارات** جزءاً من إشكالية التواصل الفكري هذه، فالفكر الإنساني عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات

يؤدي فقدان إحداها إلى حدوث خلل داخل البنية الأساسية للسلسلة، وعلى الرغم من خصوصيات كل حضارة، وكل فكر، وكل فلسفة، فإن هذه الخصائص مجتمعة تكون الفكر الإنساني، تكون الحضارة الإنسانية والخروج عن هذا الاعتقاد في نظرنا نفي لمبادئ العقل والمنطق ذاتها.

لقد صارت اللغة المفتاح السحري لأغلب الفلسفات المعاصرة ومنها البنيوية، ما حدا بها إلى أن تقيم أسسها التحليلية على وتيرة الارتباط الرمزي بين الرموز مرموزاتها، أو الدلالات ومدلولاتها، وتقيم فهمها للأشياء والظواهر على أساس التفريق بين الصيغة والمعنى، بين الرمز والمغزى، بين اللفظة ومدلولها، وإذا كان أفلاطون قد أكد على أهمية الإنسان الرياضي، والهندسي منه على وجه الخصوص، فإن البنيوية جعلت الإنسان رمزاً لغوياً وسطحاً لا امتداد له، وقلصت الظاهرة الفكرية النظرية، إلى مجرد هيكل خاو من المعنى، وشكلاً لا مضمون له.

إذن، بالرغم من أخذنا بعين الاعتبار الانتقادات الموجهة للبنيوية بوصفها اتجاهاً فلسفياً يعبر عن نظرة معينة لفهم الإنسان والعالم في آن واحد، فإننا نلاحظ بالمقابل أن البنيوية فتحت آفاقاً إبستمولوجية جديدة لعملية التواصل الفكري والمعرفي الغربي، كما أنها فتحت مجالات واسعة للبحث في الظواهر الفكرية والإنسانية بتأكيدها على أولوية العلاقات بين العناصر، أي العناصر المكونة لها بالذات، وعلى أولية الكل على الأجزاء، إضافة إلى تعليق عامل الزمن في تفسير الظواهر وتقديمها منطقياً لعلاقات التأني على علاقات التتالي.

إن التأكيد على ثبات البنى وعقلانيتها ليس معناه العودة إلى المطلق الهيغلي، وإنما يعني التخلي عن موقف تجريبي ساذج يقف عند العيني في تصوره للظواهر، والارتقاء إلى مستوى

تصوري أكثر تجريداً هو مستوى البنية كواقع منشأ ومتصور وهو مستوى ليس ماثلاً مثولاً عينياً في الواقع المعطى.

هذه المرحلة تتمثل في الانتقال من المعيش إلى المتصور، من المشخص إلى المجرد، من مستوى الشعور إلى مستوى اللاشعور من الوعي إلى اللاوعي، من الذات إلى الشروط الموضوعية لعملية المعرفة، ذلك أن الإنسان كائن تأملي بالطبع، كائن عقلاني، تجريدي، فالحواس وسائطنا إلى معرفة الظواهر التي تجري في هذا العالم بالتعبير الكانطي ولكن فعاليتها تتقلص كلما ارتقينا إلى عالم المخيلة وهو عالم متعقل مجرد والبنيوية بادعائها امتلاك زمام الإبداع الفلسفي في المرحلة المعاصرة تجيز الدفاع عن نفسها على محاور متعددة بسبب اتهامها بإنكار الفاعلية المعرفية الإنسانية، وبالتقليل من القيمة الميتافيزيقية للزمن، وبإنكار التطور التاريخي والتقدم ونفي الذات بوصفها موضوعاً أصيلاً للمعرفة. فالتاريخ بمنظور البنيوية لا يمنح المعنى الحقيقي للظواهر ولا يوجه الأحداث توجيهاً دلالياً، وأن ما يؤثر فعلاً في التاريخ ليس تراكم الأحداث وإنما التفاعل الواعي في صيغتها والتأثير فيها، وينتج عن ذلك فهم بنيوي معاكس لمفهوم التقدم، إذ ليس هناك تقدم عمودي بل تنوع أفقي فقط، تقدم نوعي وليس تقدماً في الدرجة.

إن الهدف الطموح للبنيوية كان يتمثل في اختصار المسافة بين السؤال الماهوي والسؤال الوجودي وليس تفضيل أحدهما على الآخر، كما يكمن هدفها أيضاً في تقصي أبعاد العلاقة بين السؤالين حيث تكمن حقيقة الإنسان في المسافة الفاصلة بينهما. وعموماً نجد أن تفسيرات البنيوية لمفهومي التاريخ والتقدم لا يمكن استيعابها بسهولة فهي تثير الشكوك في قدرات الإنسان على التغيير والإبداع، وتفتح المجال واسعاً أمام اليأس والاستسلام للمصير المحتوم دونما فرصة للخلاص.

ميشال فوكو

نحو استراتيجية أركيولوجية

نتساءل بداية عن حقيقة وجود استراتيجيا محدّدة المعالم عند فوكو، وإذا ما جاز لنا الحديث عنها فما هي محاورها؟ ما هي أدوات الاكتشاف والبحث المستخدمة فيها وما هي نتائجها؟ إن استراتيجيا فوكو الفلسفية لا تحدّد في إطار التصور البنيوي السكوني الصارم الرافض للتاريخ ولكل مقومات المعرفة الذاتية على طريقة الألسنيين الأوائل المنشغلين بضبط انتظام المقولات ورسم ثوابت البنيات المعرفية المتراصة، ذلك أن إشكالية فوكو في محاورها الكبرى وإن كانت تجد لها نقاط تماس مع أبحاث ليفي - ستروس. الأنثروبولوجية، وأبحاث لاكان النفسانية المتعلقة بالفرويدية أساساً، وكذا تأويلات ألتوسير الوضعية لفلسفة ماركس فإنها تتعارض معها من حيث طبيعة المفاهيم الموظفة والنتائج الآنية والبعيدة المترتبة عنها. فهي عكس المقاييس البنيوية المعروفة التي ترمي إلى إبراز الطابع الحدثي للمعارف وأنماط السلوك، حتى تلك التي تتغطّى ببداهة الحقيقة أو موضوعية العلم أو معيارية الخلق. والحقيقة عند فوكو ليست وهماً باطلاً أو هدفاً لا يدرك، كما أنها ليست رهاناً أنطولوجياً مغلقاً أو إشكالاً إبستمولوجياً، بل هي رهان تاريخي يتحدّد في مستوى الحركية الجنيالوجية المتأصّلة في فلسفة نيتشه، والمنفتحة على حقول الممارسات اللفظية والاجتماعية. ويمكننا أن نلخّص استراتيجيا فوكو في عنصرين أساسيين.

1 - استنفاد الأنموذج العلمي: الواقع أن هاجس التشبه

بالعلم وبلوغ الصرامة العلمية لم يكونا حكراً على فوكو فحسب، بل كانا وما زالا قاسماً مشتركاً بين أصحاب التوجه البنيوي وإن كانوا يرفضون هذه التسمية، فالعودة إلى فرويد عند لاكان تعني استجلاء حقيقة اللاشعور كما بلورها فرويد خاصة في كتابه الهام، **تفسير الأحلام**، وهي عودة يوظّف فيها لاكان جميع أشكال الفتوحات التي وصلت إليها اللسانيات على يد دوسوسير وغيره، وكان هاجس ألتوسير البحث الدؤوب عن المقال العلمي الصارم في فلسفة ماركس، ما حدا به إلى مباشرة إجراء منهجي طريف وهو إحداث «قطيعة إبستمولوجية» بين فكر ماركس الشاب وماركس الناضج، بعد المرور بمرحلة الإنضاج، وكانت نتيجة ذلك استبعاد كل المؤلفات الأولى لماركس والإبقاء فقط على كتاب **رأس المال** بوصفه العنوان الأبرز لفلسفة ماركس الحقيقية. أما بالنسبة لكلود ليفي - ستروس فإن الأمور أكثر وضوحاً، إذ عندما وصل إليه الإرث اللغوي من منافذ متعددة، حاول استثماره إلى أقصى مدى ممكن، فقد كان مقتنعاً أن اللغة تشكّل الأنموذج العلمي الأول الذي ينبغي للأنثروبولوجيا أن تهتدي به.

وبسرعة باشر ليفي - ستروس عمله الميداني في حقل الأنثروبولوجيا بدراسة المجتمعات البدائية (أو اللاكتابية) في البرازيل تحديداً، حيث وجد أن واقعها لازماني خاصيته الأهم إعادة إنتاج نفسه في عملية اجترارية لامتناهية، وبعد ملاحظات حية استخدم فيها قدرته الفلسفية الأولى في الاستدلال المجرّد، والبحث عن الثابت العقلي المتخفي وراء الظاهرة، وصل إلى ما ملخصه أن هذه الشعوب ليست بدائية، وليست لامنطقية - مثلما فعل ليفي برول L. Bruhl في تقسيمه الثنائي للمجتمعات انطلاقاً من مسلمة أساسية تستند إلى المنطق كموجّه محوري. فالمجتمعات المتمدنة مجتمعات منطقية والمجتمعات الأولية

الشكلانية.

لكن، ومع الانتقادات الكثيرة التي وجهت، وما تزال توجه للبنيوية بوصفها تصوراً معرفياً محدداً للمرحلة المعاصرة، ينبغي أن نؤكّد هذه الميزة الهامة التي تميّزها، وهي واقعيتها وقدرتها على تفكيك محيطها واستخلاص العناصر الإيجابية الكامنة فيه. بمعنى آخر، إن فوكو وغيره لم يفعلوا شيئاً أكثر من اهتمامهم بواقعهم وتثمينه. هذا الواقع المعاصر كما لا يخفى على الملاحظ المتفحص تطبعه التطورات العلمية والتقنية الجبارة التي حدثت، إذ صار من الصعب على الفرد أن يتابع التطور الواقع في محيط تخصصه الضيق فقط، فما بالك بالمجالات الأخرى. وعليه صار من غير المنطقي إطلاقاً التغاضي عن هذا السيل العارم من المعارف المنتجة التي تصنّف إجمالاً في خانة المعارف العلمية. صحيح أن انبهار الفلاسفة بالعلم ليس معطى جديداً في حدّ ذاته، لكن أن يتحوّل إلى هاجس بنيوي فهذا مدعاة للتأمل. بيد أن مفهوم العلم عند فوكو مفهوم فضفاض ومجال غفل يتجاوز المجال التقليدي لما اصطلح على تسميته «علماً» وخصوصاً ما تعلّق منه بالعلوم الدقيقة والتجريبية. وعموماً يمكننا أن نجمل مظاهر اهتمام فوكو بالعلم في مجالين:

أ - توظيف النتائج الطيبة للثورة التي وقعت في مجال علم اللغة الحديث (أو اللسانيات). حيث استعادت الكلمة أبعادها الدلالية كاملة، بل وصارت مثالاً لما ينبغي أن يكون عليه البحث الدقيق والواضح، ولعل لاكان يجسّد هو أيضاً ذلك الاهتمام الذي يبلغ درجة الهوس باللغة إذ يرى في كتابه الهام **كتابات** أن الإنسان دائماً في حاجة ماسة إلى وسيط بينه وبين العالم الخارجي. فترميز الشيء مبنيّ على موت الشيء ذاته وعلى نقصانه. والتحليل النفسي ليس مجرد عمليات ميكانيكية كما يفهمه

البعض، بل إنه يقوم على سبر أغوار الكلمة واستقصاء مدلولاتها بالدرجة الأولى، بمعنى أن عالم الكلمات هو الذي يخلق عالم الأشياء والآن الإنسان يتكلم حقاً ولكن الرمز هو الذي جعله إنساناً[3].

ب - ابتكار منهج جديد أسماه «المنهج الأركيولوجي» أو الحفري وهو، كما يستنتج من تسميته، يستمدّ من الأركيولوجيا طريقتها في الحفر والتنقيب عما بقي مطموساً من آثار قديمة. لكن فوكو لا يستخدم المعاول وآلات القياس، بل يستخدم «الكلمة» ليكشف عن طريقها أسرار أرشيف تآكلت كتبه وطمست حقائقه، لأن الأرشيف مجال موضوعي ولا شعوري في الوقت ذاته، يمكننا أن نصل إلى حقيقة البنية المتضمنة فيه بأقل الانحرافات المنهجية.

2 - نقد الميتافيزيقيا ومحاولة تفكيكها: عندما يختار الفيلسوف الأنموذج العلمي كأنموذج معرفي وحيد يتعيّن الاقتداء به لبلوغ اليقين في الفلسفة، فإن ما يستتبع ذلك بالضرورة هو بلورة تصوّر متكامل لنقد الميتافيزيقيا والفلسفة ككل ومحاولة تفكيكها ومجاوزتها، مجاوزة لا تعني إطلاقاً استبدال حقيقة بأخرى أو نفيها، ولكنها تعني ببساطة تغيير نظرتنا إليها، واستبدال السؤال التقليدي حول قول الحقيقة إلى السؤال عن مفعولات الحقيقة في الأقوال. والمجاوزة هنا تستبدل التصور الأرسطي الذي يجعل من الميتافيزيقيا ميلاً طبيعياً في الإنسان بالتصور الكانطي الذي يسعى إلى جعل الميتافيزيقيا علماً دقيقاً قائماً بذاته على غرار العلم الطبيعي والرياضي. وللوصول إلى تلك الغاية ينبغي أن نعيد تفحّص الآلة التي نستخدمها في هذا المجال ألا وهي العقل. فقبل أن نستخدمه علينا أن نحدّد مسبقاً مجالاته المشروعة من مجالاته غير المشروعة بتعبير كانط، وكأن فوكو أراد

مواصلة هذه المسيرة بطريقة متميّزة، إذ سيعمد في حفرياته إلى النظر إلى الميتافيزيقا نظرة مؤداها العمل على تقويض تفرقتها التقليدية بين البعد النظري والبعد العلمي للمعرفة، ذلك أن الأركيولوجيا لا تسائل الثقافات المختلفة عن العوازل الموجودة بين ما هو نظري وما هو عملي، لكنها تتوجّه إلى الأرضية المعرفية المشتركة لتنقّب فيها عن شروط ظهور هذين البعدين معاً. إنها تستهدف بعث أسلوب مغاير لرصد نظم المعارف وتتبع سيرورتها التاريخية يكون عبارة عن سلسلة منتظمة. تتقاسم دورياً دائرة الحقيقة، فتبسط استراتيجياتها ومسلماتها على مجال معرفي معين. هذه النظم المعرفية يطلق عليها فوكو اسم «الإبستمي» «Epistémé» وهو يعني عنده من جهة (مجموعة العلاقات التي يمكنها أن تجمع في مرحلة معطاة الممارسات المقالية التي تتضمن أوجه إبستمولوجية عدة في مجال العلوم المرتبطة بأنساق مكونة)، ومن جهة أخرى هو ليس (شكلاً من أشكال المعرفة، أو نمطاً من أنماط العقلانية يظهر وحدة موضوع البحث في فكر معين أو مرحلة معينة من خلال اختراقه لمجالات العلوم المختلفة، بل هو مجموع العلاقات التي يمكن أن نكتشفها في مرحلة معطاة بين العلوم عندما نقوم بتحليلها في مستوى الانتظامات المقالية[4].

لقد تآكلت موضوعات الميتافيزيقيا التقليدية واهترأت مضامينها وصار من العسير إنتاج معارف وفق هذا الأنموذج، لذا يلجأ فوكو إلى استخدام مفهوم الإبستمي لكي يقوّض به أسس المقولات الكبرى التي ابتدعتها الميتافيزيقيا ويطهر مكوناتها من الوعي المهيمن، الإرادي، ومن النزعات السيكولوجية. فالمعرفة ليست من إنتاج الذات الواعية الماكرة الآتية من أعماق المطلق، بل هي نتاج لمجموعة من العلائق والنظم. والأركيولوجيا كما تصوّرها فوكو تنفصل عن تاريخ الأفكار، فهي تود الوقوف عندما

يجعل المعارف والنظريات شيئاً ممكناً. إنها تتساءل: «حسب أية أنظمة تشكّلت المعرفة، ووفق أي أساس قبلي تاريخي أمكن لبعض الأفكار أن تظهر، ولبعض العلوم أن تتكوّن، ولبعض التجارب أن تتشكّل، ثم ما تلبث أن تنحل وتختفي فيما بعد»[5]. هذا بالإضافة إلى أنها تقوم بإعطاء دلالة جديدة للمنطوق Enoncé، وهو أصغر وحدة مقالية يوظفها لمجاوزة العبارات والقضايا في آن واحد. والأركيولوجيا لا تدّعي امتلاك الحقيقة، ولا تسعى إلى إقامة حقيقة مطلقة ضد الحقيقة المعطاة الآن، لكنها تسعى فقط إلى إرساء القواعد التي تتحكّم في لعبة الحقيقة بعيداً عن كل موقف صوري أو تأويلي (هرمينوطيقي) كما يفعل بول ريكور مثلاً، فهي «لا تنظر إلى المقال على أنه وثيقة، ولا تخاله يدل على شيء آخر... بل هي تعني بالمقال بوصفه أثراً فقط»[6]. والأركيولوجيا ليست جيولوجيا ولا سيكولوجيا، ولا سوسيولوجيا، ولا أنثروبولوجيا، بل إنها تتمركز في المسافة الفاصلة بين هذه وتلك على أساس أن كلاً منها يقدم أنموذجاً معرفياً متميزاً. كما أن التاريخ الذي تتعقّبه الأركيولوجيا لا يمتّ بأدنى صلة إلى المتواليات الكرونولوجية والتعاقبات الزمنية.

فزمان الأركيولوجيا زمان بلا أصول ولا ماهيات، زمان لا يسكن إلاّ المسطحات الخطابية، زمان منفصل وتاريخ غير منسجم «عبارة عن شظايا وشذرات أمام سلسلة لا متكافئة من التحولات، زمان يمثل القطيعة مع كل أنواع التراكمات المكدّسة عبر حقب التاريخ الأوروبي. لكن القطيعة هنا لا ينبغي أن تأخذ معنى السلب المطلق فهي أداة إجرائية تفعل في التاريخ بشكل إيجابي حيث تقوم بتوليد الاختلافات داخل مواضيع أغلقت فيها الميتافيزيقيا التقليدية، «باب الاجتهاد» إن صحّ التعبير، وفي هذا المعنى يقول فوكو: «إن الأمر هنا يتعلق بإبراز تشتّت لا يمكنه أن

يعزى إلى نظام وحيد من الفوارق، وبإظهار تبعثر لا يرتدّ إلى محاور مرجعية مطلقة، كما أنه يتعلق بخلخلة للمراكز لا تترك أية قيمة أو امتياز لأي مركز: إن مقالاً من هذا القبيل ليس من مهمته أن يقضي على النسيان، أو يستعيد لحظة ميلاد الأشياء التي قيلت. إنه لا يهدف إلى تقصّي الأصول واستذكار الحقائق، بل إنه يتوجّب عليه، وعلى العكس من ذلك، أن يصنع الفوارق وأن يخلق الاختلافات»[7].

وبالرغم من التماسك الظاهري الصارم لانتقادات فوكو للميتافيزيقا، إلاّ أن ذلك لم يمنعه من إبداء إعجابه بكل من نيتشه وهيدغر لأنهما يجسّدان في نظره موقفين هامين من المواقف الداعية إلى مجاوزة الميتافيزيقيا في الفلسفة المعاصرة: الأول بسبب الحوار الذي أقامه مع الميتافيزيقيا من حيث هي لغة، والثاني بسبب تأكيده على أن اللغة هي «بيت الكائن»، والحال أن اللغة صارت محركاً محورياً لفاعليات فلسفية متعددة، إذ وبالتوازي مع مشروع الأركيولوجيا كان جاك دريدا[*] ولا يزال يباشر إجراءً منهجياً آخر هدفه نقد الميتافيزيقيا - ميتافيزيقيا الحضور - ومحاولة تحطيمها بوساطة «المنهج التفكيكي» أو «استراتيجيا التفكيك»، أي تفكيك النصوص الميتافيزيقية وإظهار ما فيها من تناقض وغموض، والدعوة إلى تأسيس علم كتابة جديد (غراماتولوجيا) يكون منطلقاً إلى نظام معرفي جديد يتجاوز الميتافيزيقيا، لأن المجاوزة لا تعني مهاجمة الميتافيزيقيا أو تحقيرها ولكنها تهدف إلى تبيان أنها لم تتوفّر قط على ما تدّعيه من اكتفاء وحضور أمام الذات، فهي ورغم ادعاءاتها لم تحقّق

(*) بالرغم من أن دريدا تجمعه نقاط اتفاق عدة مع البنيويين إلا أن مشروعه أخذ طريقاً متميزاً في النهاية، لذا يصنف ضمن التيار اللاحق للبنيوية post-structuraliste.

هوامش

(1) كلمة ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، الجزء الثاني، ترجمة د. مصطفى صالح، وزارة الثقافة - دمشق 1977، ص 247.

(2) من يوذ التوسع هنا يمكنه الرجوع إلى مؤلف ليفي - ستروس الهام والضخم «أسطوريات» وهو في ستة أجزاء.

(3) Jacques Lacan: *ecrits tome* 1. Ed., du. seuil. paris 1966, p. 155.

(4) Michel Foucault: *L'archéologie du Savoir*. Ed., Gallimard, Paris 1969, p. 250.

(5) Michel Foucault: *Les mots et les choses*. Ed., Gallimard, Paris 1966, p. 152.

(6) M. Foucault: *L'archéologie du Savoir*, p. 182.

(7) M. Foucault: *L'archéologie du Savoir*, p. 182.

(8) J. Derrida: *De la grammatologie*. Ed., de minuit, Paris 1967, p. 164.

(9) J. Derrida: *Marges de la philosophie. Ed., de minuit, Paris 1972, pp. 11, 13, 14.*

مظاهر الإكراه في فلسفة فوكو الواقعية

إن محاولة الكشف عن مظاهر الإكراه والقهر والإقصاء في المجتمع الغربي كانت من بين الانهمامات الأولى التي شكّلت الأرضية المعرفية لفوكو فيما بعد. هذه المظاهر تمثّلت في الجنون والمرض في المرحلة الأولى، والسجن أو العقاب في المرحلة المتأخرة وهي في نظره تجسّد الحقيقة الخفية القابعة في أعماق النسق المعرفي الغربي بتجلياته المتعددة، وهو نسق مهيمن، مؤسساتي، متواطئ، قصدي يظهر ما يودّ إظهاره فقط: عقلانية، إنسانية، تنوير. أما المناطق المظلمة: قهر، اضطهاد، جنون، مرض، سجن فهي تابوهات لا ينبغي الاقتراب منها لذا فإن مهمة فوكو كانت محاولة الغوص في هذه المناطق من خلال المعاينة الواقعية والأرشيفية، لأن المهم بالنسبة إليه هو السفر في الممنوع والغوص في العوالم البعيدة على حدّ تعبير نيتشه، ولأن مستقبل الفلسفة في نظره يكمن في تفتّحها على العالم الخارجي، وكشف الأوضاع اللاإنسانوية التي عاشها الإنسان وأثّرت في مجرى حياته بشكل أو بآخر. فما هو الهدف من هذه المغامرة إذن؟

1 – الجنون:

مثل كتاب فوكو **تاريخ الجنون في العصر الكلاسي** في حينه – وما يزال – ثورة حقيقية في نظرة الغرب إلى الجنون التي تميّزت تاريخياً بازدواجية العلاقة التي أقامها بين الجنون Folie وبين اللاعقل Déraison، لأن الأساس المحرك، ومنذ اليونان،

كان دائماً العقل فحقيقة الجنون بهذا المعنى لا تدرك إلاّ قياساً بالعقل.

إن جهد فوكو يتلخّص في محاولته تفكيك أنماط المقال المتعلقة بالجنون وإبراز الأحادية العقلية الكامنة فيها، لذا فهو يقرّر منذ المقدمة بأن تاريخ الجنون هو محاولة لإظهار الوجه الآخر للجنون الذي بفضله يمكن للبشر - من حيث حركة العقل المتحكم الذي يحجز رؤيتهم - أن يتواصلوا ويتعارفوا عبر لغة اللاعقل التي لا غبار عليها، لأن الغرض هو استعادة لحظة ذلك التآمر، قبل أن تثبت نهائياً داخل محراب الحقيقة، وقبل أن تحييها غنائية الرفض، ومن ثمة العمل على الالتحاق عبر التاريخ بالدرجة الأدنى من تاريخ الجنون، حيث يظهر الجنون تجربة غير متمايزة، تجربة غير منفصلة عن القسمة ذاتها[1]. وتاريخ الجنون هو تاريخ الحدود القصوى والحركات الغامضة والانقطاعات، والفراغات، ولكي يستجليها جميعاً يقوم فوكو بالمزاوجة بين الطريقة التقريرية - الوصفية وبين الطريقة النقدية الفلسفية. فقد بيّن أن خطاب الجنون في الغرب مرّ بأربع مراحل تاريخية مختلفة منذ القرون الوسطى، ففي القرون الوسطى كان الجنون شيئاً مقدساً، غامضاً خليقاً بأن تنسب إليه أعظم الخوارق، أي أنه ظاهرة مفارقة لكل المفاهيم المتعارف عليها اجتماعياً.

أما في عصر النهضة فقد صار شكلاً خاصاً من العقل المتعالي على طريقة إراسيم ERASME(*) في مديحه الشهير في كتاب **تقريظ الجنون** Eloge de la folie: «خذوا الحكمة من أفواه المجانين». فالجنون لم يكن في تلك المرحلة موضوعاً اجتماعياً مزعجاً مع أنه يدلّ على عالم من المعاني والدلالات يتجاوز

(*) إراسيم Erasme مفكر وكاتب فرنسي ذو نزعة إنسانية (1369 - 1436).

العقل، على الأقل في تحديده العقلاني المتعارف عليه. ولذلك فالجنون منبوذ ولكنه غير مبتور الصلة بالمجتمع. معنى هذا أن فكر عصر النهضة، وبالرغم من أن العقلانية تشكّل أحد ركائزه الأساسية، فقد أسند دوراً وظيفياً للجنون أوجد عبره جسوراً اجتماعية وفكرية بين العقل واللاعقل، فابتداء من منتصف القرن السابع عشر أصبح الجنون «لا يمثّل نهاية العالم، ولا نهاية الإنسان والموت، ولا يمثل وجهاً آخروياً»[2]، في حين أن الجنون كان يعدّ، وطوال القرون الماضية (من الرابع عشر إلى السابع عشر)، بمثابة مرض من الأمراض التي تمارس عليها أقصى أنواع النبذ والتطهير والتهميش كمرض البرص الذي أصاب أوروبا. لكن ومع تقهقر هذا المرض مع نهاية الحروب الصليبية حُوّلت المعتقلات التي كانت قد أُقيمت خصيصاً لمرضى البرص إلى معتقلات يجمع فيها المجانين والمنبوذين والمهمّشين... إلخ.

إن المتأمل في تاريخ الجنون يكتشف أسلوب فوكو المشوق، البارع والبليغ حول موضوع أقل ما يقال فيه إنه غير عادي ألا وهو الجنون، وقد بلغت بلاغته ذروتها وهو يخبرنا عن «الانغلاق (العزل) الكبير Le grand renfermement الذي وقع في العصر الكلاسي، وكان الهدف من ذلك هو التحكم في آلية الجنون وتطويعها لنمطية التصور الاجتماعي القائم، وذلك بوضع المجانين في أماكن خاصة بهم بوصفهم فئة «اجتماعية دنيا» ينطبق عليهم ما ينطبق على المشرّدين والمجرمين والعاطلين عن العمل وغيرهم. فالجنون في العصر الكلاسي صار يمثّل خللاً عقلياً - على النقيض من عصر النهضة - وبالتالي قيمة أخلاقية سلبية، لذا فإن دور مكان «الحجز» كان يتمثّل في العزل والتأديب والتطهير لأنه كان ينظر للجنون بما هو مرض جسيم يستدعي الشفاء منه

تطهير الجسم بالعقاقير كما هو الشأن في حالة الجرب والجذري وهي أمراض كانت شائعة في ذلك الوقت، ومع أن التطور الذي أدخله بعض الأطباء في معالجة الجنون «كوليام توك» W. Tuke و«بينال» Pinel أسهم في تقدم النظرة الطبية إليه[3]، إلاّ أن ذلك لم يعد للجنون وقاره الأول الذي كان يحظى به، بل إن أعمال توك وبينال وصفت بأنها «اعتقال جديد للعقل».

وفي العصر الحديث تبلورت طريقة رابعة في طرق العلاقة بين العقل واللاعقل، وهي تعود بالدرجة الأولى إلى مجهودات فرويد في التحليل النفسي، حيث توصل في مرحلة أولى إلى التمييز بين الصحة العقلية والجنون، ودفع المعالجة النفسية قدماً إلى الأمام، وعمل ما بوسعه لتخليص المرضى من الملاجئ، وأماكن العزل، بل من العقاب الجسدي الذي كانوا يتعرّضون له، لكنه بالمقابل أسند أدواراً أسطورية لشخصية الطبيب ما جعل سلطته تحلّ محل سلطة العزل والإقصاء التقليدية التي مارستها السلطة الملكية لسنين طويلة.

مما لا شك فيه أن «تاريخ الجنون» يفتح آفاقاً جديدة مهمة تتخلّلها افتراضات نظرية ومواقف تاريخية، تتعلق بموضوع ما يزال محل جدل إلى اليوم، وقد نبّه ميشال سير Michel Serres مبكراً إلى أهمية «تاريخ الجنون» حيث رأى أنه يؤسس لأركيولوجيا الأمراض العقلية، وهو يحتل في الثقافة الكلاسية المكانة نفسها التي يحتلها كتاب نيتشه Nietsche**مولد التراجيديا** في الثقافة المعاصرة، وإجمالاً يمكننا أن نلخّص عملية تشكل الوعي بالجنون عبر المراحل التاريخية الماضية في النقاط التالية:

أ - الوعي النقدي بالجنون: ويتجلّى هذا الوعي من خلال تحديد الجنون انطلاقاً من العمق العقلي أو الأخلاقي.

ب - الوعي التطبيقي بالجنون: ويتجسّد أولاً في الممارسة

الرأسمالية والفصام[*] يمثّل خير مثال على ذلك. وإجمالاً نقول إن هدف فوكو البعيد كان محاولة ربط الجنون ببنيته المباشرة في تجلياتها المتعددة: الفكرية، الاجتماعية، الاقتصادية وليس تشكيل الجنون كمرجع تاريخي مستقل كما يرى البعض. صحيح أن فوكو رفض التفسيرات التاريخية السابقة لكن دون أن يشكّك في شرعية البحث التاريخي وإمكانياته، لذا فهو ليس معادياً للمؤرخ العادي Anti-historien، ولكنه مؤرخ مضاد Contre-historien أي ذلك المؤرخ الرافض للتفاسير الرسمية (المؤسساتية) المهيمنة على ماضينا. إذ إن تاريخ الجنون لا يمكن أن يكون حقيقياً إلاّ إذا كان ساذجاً، أي إلاّ إذا كتبه مجنون بالذات، لكنه عندئذ سيكفّ عن أن يكون تاريخاً بالمعنى الحقيقي، وهذه هي المفارقة في موضوع الجنون.

2 – المرض:

مع المرض يواصل فوكو مسيرته الاستكشافية لتجارب الإقصاء في المجتمع الغربي، ومحاولة تفكيك بنيتها إلى عناصرها الأولية بدلالاتها الحقيقية بعيداً عن التأويل والتخمين لأن التأويلية في نظره ضرب من التقليد الإنسانوي حرص دائماً على تقويضه وتجاوزه ففي كتابه **مولد العيادة** الذي يبدو أقرب أعماله إلى التصور البنيوي الصارم كما يرى دريفوس، وهو من أهم شراح فوكو. تتجلّى هذه الصفة في تركيزه على البنيات والأنساق الإدراكية التي تحدّد الممارسات، وكذا في تركيزه على المنطوقات والأقوال[7]. في هذا الكتاب الذي يحمل عنواناً فرعياً معبراً «أركيولوجيا النظرة الطبية» ركّز فوكو على دراسة طرق العلاج المتبعة بطريقة مشوّقة بغية توضيح النماذج المختلفة للممارسات الطبية في فترة محددة وغنية جداً تمتدّ من الثلث الأخير للقرن

الثامن عشر حتى الربع الأول من القرن التاسع عشر، حيث تمّ تعويض الطب التصنيفي القديم بالطب العيادي الحديث ذي الطابع العلمي، والذي يستند بالأساس إلى التأكيد على المرئي، أي على حضور الجسم للمعاينة، لذا فإن الفرضية المركزية التي عمل فوكو على إبرازها في هذا الكتاب هي أن: القطيعة الجذرية في تاريخ الطب نتجت عن تحول العلاقة بين المرئي واللامرئي، والتحول من الفضاء التصنيفي إلى الفضاء الجسدي[8].

فالأمراض هي كيان لا علاقة له بالجسم، وإن انتقالها يحدث عندما يمتزج بعضها عن طريق «الانجذاب» بأنموذج نفسية المريض، كما أنه يعتقد أن المحيط «غير الطبيعي» يساعد على تطور المرض فما يعانيه أناس في بيئة فلاحية مثلاً قد لا يعانيه سكان المدينة بالضرورة، فالأوبئة عكس الأمراض لا تعدّ كيانات محدّدة ولكنها نتاج مناخ أو عوامل خارجية[9].

لقد نظر الطب في مراحله الأولى إلى الأمراض بوصفها ظواهر ديناميكية أي وفق ما كان يعرف «بطب الأعراض» وعوض أن تكون وحدات محدّدة كانت تعرف بأنها خليط من الأعراض، وكانت الأعراض تعرف بأنها عوامل تطور مرضي. إلاّ أنه وفي بداية القرن التاسع عشر ظهر أنموذج طبي آخر، فقد اختفت فكرة كينونة المرض وحلّت محلها فكرة الجسم المريض بمعنى الانتقال من فضاء الفكرة إلى أرض الواقع وما يترتّب عن ذلك من توظيف للغة في بعدها التجريبي، بمعنى آخر نقول: في هذا القرن (التاسع عشر) عُوض طب الأعراض بطب الأنسجة وهذا في حدّ ذاته تحول هام طرأ على المنظومة الطبية - العيادية، فالأمراض لم تعد تنسب إلى الأنواع أو إلى مجموعة أعراض، بل أصبحت تتعلق بتشريح الأنسجة، ما جعل النظرة الطبية تصبح أكثر عمقاً بحيث صار الطبيب لا يبحث فقط عن الأعراض الأولية أو السطحية للمرض، ولكن عن الأسباب الخفية والماورائية أيضاً كمسألة

الموت مثلاً، فقد تحوّل الموت إلى حياة، ذلك أن الطبيب عندما يقوم داخل المستشفى - وليس في المكتبة أو قاعة المحاضرة كما كان سابقاً - بوصف الظواهر تبعاً لنشوئها إنما ينجز ذلك بتحليل الأجسام الميتة وتشريحها[*].

إن الموت كان يشكّل الحدّ الخارجي للطب التصنيفي، وبنشوء التشريح المرضي ظهرت بنية ثلاثية متكاملة أطرافها: الموت، الحياة، المرض[10] والموت - عكس الحياة - يفتح آفاقاً جديدة على حقيقة الجسد بكل أبعادها بما أنه جثة جامدة لا تستطيع المناورة، وهذا ما جعل فوكو يقول: لقد غادر الموت سماءه التراجيدية القديمة ليصبح النواة الوجدانية، حقيقته اللامرئية، وسرّه المرئي[11]. من هذه البنية الثلاثية التي تتمفصل عناصرها حول بعضها بعضاً، والتي اعتمدها المنهج التشريحي، انبثق الطب الوضعي الحديث حيث تخلّص المرض من التفسيرات الشيطانية أو الشريرة التي ارتبطت به منذ القديم، وانتقل ليستمدّ معناه من «الموت» وبذلك صار قابلاً للقراءة والصياغة ومنجلٍ أمام الرؤية[12].

لقد أنتجت هذه العوامل مجتمعة شفرات جديدة للمعرفة، وقوانين جديدة لصالح العلاج، لأن تشريح الجثث صار فعلاً قانونياً يتيح للأطباء فرصة التحديق في الموت عن قرب وبقدر ما

(*) يرى فوكو أنه لا يمكننا أن نتحدث عن التشريح دون أن يتبادر إلى أذهاننا اسم الطبيب الفرنسي ك. بيشا Xavier Bichat (1771 - 1803). من أهم مؤلفاته في هذا المجال:
- التشريح العام مطبقاً على الفيزيولوجيا والطب 1801 في ثلاثة أجزاء.
- التشريح المرضي (1828) أبحاث فيزيولوجية حول الحياة والموت (دون سنة الطبع).
- المطول في الأنسجة (1807).

شكّلت هذه الظروف الجديدة أساس المعرفة الجديدة كما بيّنا سابقاً، فإن فوكو درس هذه المعرفة من خلال التعارضات البنيوية التقليدية واضعاً «ديالكتيك» المرض في موازاة «ديالكتيك» اللغة، حيث يميّز بين العلاقات والأعراض، فالدال (علامة المرض) والمدلول (لب المرض)، والدال لا تنكشف حقيقته الضمنية إلاّ بتكامله مع المدلول، والمدلول لا تتشكّل صورته الأولية إلاّ بانضوائها في الشكل العام الذي يسبغه عليها الدال... وهكذا[13].

وعلى كلٍّ يمكننا أن نوجز التطور الكرونولوجي والمعرفي لمفهوم المرض كما تصوّره فوكو في **مولد العيادة**، على الأقل في شكله الأولي، كما يلي:

1 - كان المرض بالنسبة لأطباء القرن الثامن عشر يبدو وكأنه «تجربة» تاريخية على طرفي نقيض مع المعرفة الفلسفية.

2 - مجال المرض هو ذلك المجال الذي تقوم فيه التناظرات بتحديد الماهيات.

3 - إن شكل التناظر هو الشكل يكتشف النظام العقلاني للأمراض[14].

وكما يرى «روبرتو ماشادو» R. Machado فإن أركيولوجيا النظرة الطبية كما تصوّرها فوكو لا تختلف فقط عن أنواع التفسيرات التاريخية المتداولة، بل تتناقض معها أساساً، ذلك أن هناك قطيعة أركيولوجية بين الطب الكلاسي والطب الحديث، وأن التاريخ الأركيولوجي لا يتمفصل إلاّ انطلاقاً من مستويين متحايثين هما: الرؤية واللغة. لذا فإن المؤلف يقيم ترادفاً بين عبارات «التجربة الطبية» و«الإدراك الطبي» و«النظرة الطبية» بما هي عناصر تحيل إلى فضاء المعرفة الطبية.

ويحمل فوكو بشدة على ذلك التصور الثنائي الذي يتوهّم أن

الخاصية الأساسية للعيادة الحديثة هي التأكيد على المرئي في مقابل المفكر فيه، وعليه فإن أركيولوجيا الطب هي تماماً تلك المنطقة التي لم تفترق فيها الكلمات عن الأشياء بعد، أي تلك المنطقة التي ما تزال فيها اللغة الطبية متمفصلة حول موضوعها[15].

3 - السجن:

في كتابه **المراقبة والمعاقبة** يواصل فوكو بعزيمة متجددة - لأن الفارق بين **تاريخ الجنون** و**المراقبة والمعاقبة** يفوق عشر سنوات - استقصاء المحور الثالث من مظاهر الإقصاء، والإكراه، واللاإنسانوية التي تمثّل حقيقة الغرب الخفية وهو تأصيل «أركيولوجيا المنظومة العقابية»، والنظر في مسألة السجن باعتباره وسيلة حجز وعزل داخل هذه المنظومة. فإذا كان مجتمع اليوم قد جعل من السجن ملجأ أخيراً بعد فشل التقويمات الأولية، فإن مجتمع القرن التاسع عشر كان يتباهى بسجونه التي تشبه الحصون، والمشادة داخل المناطق الحساسة في المدن، بمعنى آخر أن الإشكالية التي يطرحها فوكو في هذا الكتاب تتعلق بمحاولة البحث عن نمط المقال الذي يشكّل المرجعية الفكرية للسجن، وكيف تحوّلت الممارسة العقابية من عقاب الجسد إلى عقاب الروح؟

لقد سيطرت على النظام العقابي للعصر الكلاسي أربع صيغ عقابية - ذات أصول تاريخية متباينة - كان يتعرّض لها المعاقب:

1 - النفي، التعقب، الإبعاد، التهجير خارج الحدود، المنع من دخول بعض الأماكن، تحطيم المنزل العائلي، شطب تاريخ الميلاد، مصادرة الأموال والممتلكات.

2 - إجراء تعويض معيّن، فرض فدية معينة، تحويل الضرر الناجم إلى دين يتمّ تسديده فيما بعد، تحويل الجرم إلى إلزام

4 - البحث عما إذا كان دخول «الروح» مسرح القضاء الجنائي وما صاحب ذلك من اعتماد الممارسة القضائية نمطاً من أنماط المعرفة العلمية، مجرد تحول جذري في طريقة استثمار الجسد داخل نسيج السلطة[18].

والواقع أن النظر إلى الجسد بما هو رقعة صراع، أو بما يسمَّى في المصطلح الشائع الاستخدام السياسي للجسد، يعني تحويل الجسد إلى منظومة إخضاع عبر علاقات كثيفة ومعقّدة، لأن الجسد في نظر فوكو لا يكون قوة ناجعة إلاّ إذا كان جسداً منتجاً وخاضعاً في الوقت ذاته، والإخضاع قد يكون مادياً وقد يكون إيديولوجياً (فكرياً). هذه التقنية يسمّيها فوكو: «تقنية الجسد السياسية» بمعنى آخر إنها جنيالوجيا الفرد الحديث من حيث هو جسد طيِّع وصامت. ذلك أن ميلاد هذا الفرد وانبثاق مفهوم المجتمع كما هو محدّد في منظومة العلوم الاجتماعية مترابطان، فالعقوبة الجسدية، والسجن، والتطويع، لها وظائف اجتماعية متعددة ومعقّدة، وليست مجرد انتصار للموضوعية العلمية على الشك والوهم والتخمين. من هنا يجعل فوكو موضوع كتابه الأساس «العقل التأديبي» La raison punitive، حيث يلجأ إلى دراسة مختلف الممارسات التي تنزع إلى جعل الإنسان محل دراسة عبر تقنيات مسلّطة على الجسد، والتي يلخصها في أشكال ثلاثة:

1 - التعذيب: تستخدمه السلطة الملكية كوسيلة لبسط نفوذها.

2 - الإصلاح الإنسانوي الذي كان بمثابة حلم جميل في العصر الكلاسي.

3 - السجن: بما هو التجسيد الحي للتقنية التأديبية الانضباطية، فإذا كان التعذيب يمثّل ما يسمّيه فوكو «اقتصادية

السلطة»[19] بمعنى أنه نظام مضبوط ومحسوب بدقة متناهية، فهو أيضاً طقس سياسي يرمز إلى سلطة الحاكم وجبروته، فالقانون الكلاسي لا ينظر إلى المخالفة من زاوية الضرر الذي تسبّبه ولا إلى القاعدة التي تخالفها، وإنما ينظر إليها كتحدٍّ لسلطة الحاكم ومواجهة له، وما دام القانون نفسه يصدر عن إرادة الحاكم، فإنه سيبذل قصارى جهده للانتقام من هذا الذي خوّلت له نفسه فتح باب التحدي بالإهانة والتعذيب المنهجي، وهذا ما يعني أن العقوبة أو الجزاء لا يقاس إطلاقاً بحسب الجرم المرتكب، ولا بحسب الآثار التي قد يحدثها والتي قد تؤدي بدورها إلى الإخلال بالنظام وهو شيء مقدّس، لذا تصبح العقوبة «فن توقع الأثر» L'art effet ومنه يصير مبدأ الوقاية ذاته مجال حساب وقياس لدرجة العقوبة.

ومع أن ثورة التنوير كما يقول فوكو قد أحدثت القطيعة الأولى المتمثلة في إدانة التعذيب الجسدي كما كان سائداً، والمطالبة بعقوبات أرحم وأعدل وأكثر إنسانية، فإن النظام القانوني والقضائي للمجتمع الغربي ما زال يبطّن نماذج مقنعة من الإقصاءات والضغوطات الهدف منها هو «جعل العقوبة، ومن ثمة قمع اللاشرعيات، وظيفة اعتيادية شاملة للمجتمع، فليس الغرض هو تحقيق العقاب وإنما تقويته. صحيح قد يكون بأقل قسوة، ولكن هدفه الوصول إلى عقاب أكثر شمولية وأكثر إجبارية، ومن أجل إدماج سلطة العقاب بصفة أعمق داخل الجسم الاجتماعي»[20].

وهكذا نجد أن كلاً من الجنون، والمرض، والسجن بنيات قائمة بذاتها لها مفاهيمها وآليات عملها وطرق تشكُّلها، ولكنها مع ذلك تتفاعل فيما بينها، كما تتفاعل عناصر البنية الواحدة لتشكّل في النهاية بنية متضافرة العناصر، موحّدة الدلالة، هذه البنية عند فوكو يمكن تسميتها بنية المهمّشين: قاسمها المشترك البحث في مستوى الواقع الاجتماعي - التاريخي من أجل تعرية مظاهر

الإقصاء والقهر، والعزلة في المجتمع الغربي، وإظهار قساوته ولا إنسانويته وهو عكس ما يظهر في المقال المؤسساتي النظامي.

هوامش

(1) Michel Foucault: *Histoire de la Folie à l'âge classique*, éditions Plon, Paris 1961 (préface) (1/IV).

(2) Michel Foucault: *Histoire de la Folie*, p. 13.

(3) Michel Foucault: Ibid., p. 523.

(4) السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، بيروت 1994، ص 141 - 150.

(5) ميشال فوكو: نظام الخطاب، ترجمة د. محمد سبيلا، الطبعة الأولى، دار التنوير، بيروت 1984، ص 9.

(6) ميشال فوكو، المصدر نفسه، ص 9، 10، 13.

(7) H. Dreiyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, Parcours Philosophique*, traduit de l'anglais par P.D. Bogert, ed., Gallimard, Paris 1984, pp. 35-36.

(8) Michel Foucault: *Naissance de la clinique*, 2ème édition, ed., PUF, Paris 1990, p. V.

(9) Michel Foucault: Ibid., p. VI.

(10) Michel Foucault: Ibid., p. 14.

(11) Michel Foucault: Ibid., p. 176.

(12) Michel Foucault: Ibid., p. 200.

(13) Michel Foucault: Ibid., p. 91.

(14) Michel Foucault: Ibid., pp. 3, 4, 5.

(15) Reberto Machado: Archéologie et épistémologie, in: *Michel Foucault: Pilosophe* (ouvrage collectif), ed., du seuil, Paris 1989, pp. 22-23.

(16) Michel Foucault: La société punitive, in: *Michel Foucaudt, résumé des cours 1970-1982*, ed., Jalliard, Paris 1989, p. 29.

(17) Michel Foucault: La société punitive, p. 25.

(18) Michel Foucault: Ibid., p. 28.

(19) Michel Foucault: Ibid., pp. 51-52.

(20) Michel Foucault: Ibid., p. 84.

ويقر دريدا بأن الاعتراف بالواقع التاريخي للكتابة هو في النهاية أمر واقعي ومفاجئ في الوقت ذاته، ذلك أن الطابع العلمي للكتابة يأخذ دائماً شكل تاريخ للكتابة مما جعل الجهد العلمي المبذول لبلوغ عملية الكتابة و«موضعتها» كفاحاً متواصلاً بقصد بلوغ الدرجة القصوى وهو إعلان «موت» الكاتب وهذا ما قام به غريماس عن طيب خاطر.

إذن يبقى الافتراض الأخير والمتمثل في أن أهمية دريدا لا تكمن في أهمية استدلالاته العقلية أو مقولاته النظرية، ولا تكمن أيضاً في نسق كتابته، ولكنها تكمن في غرائبية هذه الكتابة، وصعوبتها، وتعقدها بحيث تصير هذه الغرائبية هدفاً في حد ذاته له تقنياته وأساليبه الملتوية.

كيف تحدد هذه الغرائبية عند جاك دريدا؟ بداية لنتأمل هذه العناوين:

1 - **أركيولوجيا الطيش** L'Archéologie du Frivole (1973).

2 - **نواقيس** Glas 1974.

3 - **مهمازات: أصول أساليب نيتشه** Epérons: les styles de Nietzche 1978.

4 - **الحقيقة عن طريق الرسم** La vérite en peinture 1978.

5 - **أذن الآخر** L'oreille de l'autre 1982.

6 - **انذهال المرسم** Forcener le Subjectile.

دراسة لرسومات أنطونين أرتو ولوحاته Etudes pour les dessins et portraits d'Antonin Artaud.

7 - **احتراق الرفات** Feu la cendre (1987).

بالإضافة إلى نصوص غرائبية أخرى باللغات الإنكليزية، والألمانية والإسبانية، هذا الهاجس الغرائبي لا نستخلصه من شكل

النصوص فقط ولكن نستخلصه من صميم المضمون بالدرجة الأولى.

إن أهمية دريدا تكمن في أنه نقل هذه الغرائبية من مجال النقل والرواية أي من المستوى الشفهي وما يتخلله من تراكمات كلامية فضفاضة إلى مستوى تدويني مكتوب، ومن مستوى المسكوت عنه إلى مستوى المنطوق وذلك قصد إرساء فينومينولوجيا تجعل من هذه الكتابة الغرائبية أساساً لها بحيث يتحول منهج التفكيك إلى مجرد آلية بسيطة لتقطيع النصوص تقطيعاً شكلياً والتأثير عليها ووضع هوامش لها وتزيينها بمصطلحات غريبة من شتى اللغات وكأننا بإزاء لوحات سلفادور دالي السوريالية.

والواقع أن الكتابة الغرائبية لها مرجعية ثرية في فرنسا بالخصوص، إذ شكلت هوية دالة في مراحل تاريخية مختلفة، كما شكل البعد المثالي علامة مميزة داخل بنية الفلسفة الألمانية فقد نبدأ من رمزية مالارمية Mallarme لنصل إلى إسبانيا مع مغامرات دون كيشوت السوريالية كما تصورها سرفانتس Cervantes، ثم نعود إلى فرنسا، إلى أرتو أو جورج باطاي G. Bataille وكتابته الغرائبية حول موضوع الإثارة الجنسية أو الإغرائية Erotisme والتي شكلت منعرجاً خطيراً وحاسماً في إعادة تشكيل وعي الغرب بفنون إدراكه لحياته الباطنية، وقد نستعين أيضاً بنيتشه في تأثره بالميثولوجيا اليونانية القديمة ومزاوجته بين الموسيقى والفلسفة بحيث يتحول الإله ديونيزوس Dionysos إله الموسيقى والخمر والتحول إلى رمز دال على الفعل الفلسفي المبدع، وقبل هذا وذاك قد نستعين بكل من هولدرلين Holderlin وهيدغر Heidegger فكلاهما يتحدد من خلال صورة الآخر، فالصورة الشعرية للوجود عند هولدرين يجسدها هيدغر في مشروعه الأنطولوجي المرتقب عسى أن يجد هذا الكائن - هنا، هذا الدزاين (Dasein) مسكنه أو إقامته في هذا الوجود لأنه بوضعه الحالي كائن بلا مأوى كما

يصرح هيدغر، أما جاك لاكان J. Lacan فهو مرجع أساس في مجال الكتابة الغرائبية وقد أوضحت بعض جوانبها في كتابنا **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر**[*]. ولكي أقرب هذه المقاربة إلى الأذهان أورد بعض الأمثلة حول أنموذج الكتابة الغرائبية الشكلية عند جاك دريدا، يتعلق أولها بمقولة (الاختلال) كما يبلورها في كتابه **الصوت والظاهرة** وبدرجة أقل في كتاب **الكتابة والاختلاف**.

بداية الاندهاش عند دريدا تبدأ من النقطة التالية: كيف نصل إلى وضع حدود دلالية فاصلة بين كلمة تكتب بطريقتين وتنطق نطقاً واحداً أو على الأقل غير واضح النبرات وهي كلمة الاختلاف Différence ففي اللغة الفرنسية نجد أن الحرف a في كلمة Différance لا يلفظ بشكل بيّن وعليه فإنها تنطق كالأولى أي Différence وهي الكتابة الغالبة في اللغة الفرنسية، لكن هذا الاختلاف القائم بين الكلمتين لا يلاحظ في مستوى النطق بل يلاحظ في مستوى الكتابة فقط. فأصل الاختلاف هنا متعدد تتنازعه خصائص مكانية وزمانية، وصوتية وبالتالي هو اختلاف بين دال الكلمة ومدلولها، أي متى تكون كلمة Différence تدل على حقيقة الاختلاف ومتى تدل على «الاختلاف المؤجل» وهل الاختلاف لغوياً هو الفارق. بمعنى آخر متى يمكن التيقن من أن Différance بحرف a هي Différence بحرف e بغير الكتابة، من هنا تأخذ مسألة الحضور والغياب كامل مصداقيتها، فالدال الحاضر الواحد قد تتعدد مدلولاته، وقد لا تحضر أصلاً، وقد تكون متعارضة لذا فإن الاختلاف بهذا المعنى ليس كلمة أو

(*) عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر الطبعة الثانية. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993 (انظر الجزء الخاص بجاك لاكان في القسم الأول).

مفهوماً ولكنه نظام أو بنية من الاختلافات.

إن الدلالة الثنائية لكلمة Différence التي يصر دريدا على كتابتها بحرف a تظل لا تأثير لها ما دام هدفه هو تقويض الثنائيات التي انبنت عليها الفلسفات النظرية، فكلمة اختلاف بدالها ومدلولها بالتعبير السوسيري تمثل ملحمة متداخلة فهي حضور وهي غياب في الوقت ذاته، إنهما ينتظمان ضمن أفق الاختلاف فيصير هذا الاختلاف هدفاً في حد ذاته وتعبيراً عن الكلام الداخلي[1] لأن الكلام المنطوق يتشكل بالاختلاف المستمر بين الكلمة المنطوقة التي تتجزأ في الأصل إلى دال صوتي ومدلول مفهومي، وبين سلسلة المفردات التي تنتظم فيها.

وفي كتاب **نواقيس** نجد أنموذجاً آخر من الكتابة الغرائبية حيث يختلط المتن بالهامش، والنص الفرنسي بالنص الألماني عندما يتحدث عن ديانة الورود والحيوانات عند هيغل، وفيه تتحول الكتابة إلى أصوات كئيبة، بل مزعجة كتلك الأصوات التي تصدرها النواقيس المبشرة بالحداد، هذه النواقيس تصير معاول هدم للمعنى والدلالة و«الكتابة المرئية» أي الكتابة التي تتضمن قضية لها معنى تعبيري خاص وهذا يعبر عنه دريدا بقوله: «إن النواقيس التي كنا قد سمعناها كانت تنذر بنهاية الدلالة، نهاية المعنى، ونهاية الدال لكن يا ترى كيف نميّزها عن «الإمضاء» مع أن كلمة «إمضاء» نعرف أن لا مدلول لها من مجرد التأمل فيها»[2] وفي نص آخر يتساءل ما الإمضاء؟ وما مصير لغة الورود؟ إن المسألة بحاجة لأن تعالج بشكل يسمح بتزكية الاقتراحات التالية:

1 - معجزة الوردة... «الورود تتكلم».

2 - «أظن أن الورود لا ترمز إلى شيء» ضمن هذه الشروط نتساءل ما معنى وجود كتابة متعلقة بالورود[3].

وفي مقدمة كتابه **أركيولوجيا الطيش** وهو قراءة في فكر

كونديالك[4] وفلسفته يتحدث دريدا عن نقد الميتافيزيقا التقليدية بما أنها المهمة المستعجلة للفكر فيقول: «إن هذا الكتاب يمكن أن يكون تأسيساً لعلم دون اسم هذا العلم الذي لا يمكن أن يؤسس إلا انطلاقاً من نقد الميتافيزيقا وهذا ما أقوم به بالضبط وهذا ما يؤدي بنا أيضاً إلى وضع تمييز صارم بين نوعين من الميتافيزيقا: ميتافيزيقا الماهية والعلل، وميتافيزيقا الحقيقة والانفتاح أو ما يمكن أن نطلق عليه فينومينولوجيا الأشياء ذاتها أو العلم النقدي للماهيات بين النص الغرائبي الأول والنص النقدي الثاني يتموقع نص شاعري ثالث يبحث فيه عن الحقيقة في الرسم كما يقول: «إن الحقيقة بالرسم هي من توقيع سيزان إنها كلمة لسيزان Cézane يا له من منطوق غريب، فالمتكلم رسام إنه يتكلم، بل إنه يكتب، إنه يكتب رسالة، إنه يكتبها بلغة لا تظهر شيئاً، إنه لا يرينا أي شيء ولا يصف شيئاً وأكثر من ذلك فإنه لا يمثل شيئاً.

أما في نصه الطريف **احتراق الرفات** فيؤسس في نظرنا لغرائبية جديدة تتجاوز المجال اللغوي إلى إعادة بعث التأويل وذلك باستلهام كتابات ليفناس[5] وروني جيرار[6] فقد يقصد بالرفات موت الميتافيزيقا بطرائقها التقليدية المتآكلة وقد يقصد بها ضرورة إعادة تأويل الكتاب المقدس تأويلاً جديداً وإخراج نصوصه وتفكيكها وإخضاعها لمنطق النقد والتعرية ونزع الغلاف اللاهوتي عنها. وهو المقصد الذي قد يجد له مرتكزاً ابتدائياً في مشروع سبينوزا النقدي لطبيعة الديانة اليهودية من خلال استخدامه لمنهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، وهنا نتساءل: هل نعد هذا الأنموذج الغرائبي الذي لا يتجاوز هدفه مستوى الحفاظ على الصياغة الشكلية للنصوص على غناه وتنوعه - أنموذجاً فلسفياً قائماً بذاته له بناؤه الخاص ومنظومة مفاهيمه المتكاملة، بمعنى آخر ما جدوى البحث مثلاً في أن تكون كلمة اختلاف Defférance

حول الهوية والاختلاف في الفكر الجزائري المعاصر

بختي بن عودة أنموذجاً(*)

تشكل مسألة الهوية في الجزائر إشكالية قصوى ضمن فسيفساء المشهد الثقافي ككل. إذ بالإضافة إلى البعد التاريخي المرتبط بالمرحلة الكولونيالية(**) - والذي ما زال فاعلاً في المخيال الثقافي الجزائري - هناك المؤثرات الكونية الجديدة التي لا يزال العقل الجزائري المتأمل يقف مشدوهاً إزاءها لا يجد نقطة ارتكاز يمكنه الانطلاق منها لمساءلة الآخر كجزء من مساءلة

(*) بختي بن عودة باحث جزائري شاب في مجال الفكر والفلسفة والنقد الأدبي اغتالته أيادي الغدر دونما ذنب يذكر وهو في ريعان الشباب، وبداية العطاء ذات أمسية من شهر أيار/مايو 1995. وقد كان تنظيمه لملتقى مغاربي حول فكر الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في صائفة 1994 من أهم الأعمال التي أنجزها بمهارة خلال حياته القصيرة والغنية، بالإضافة إلى تعيينه رئيساً لتحرير مجلة «التبيين» الصادرة عن جمعية الجاحظية في الجزائر.

(**) من يود الاطلاع على الإنتاج الثقافي الجزائري في المرحلة الكولونيالية يمكنه الرجوع إلى مؤلفين مختلفين في توجهاتهما ومنطلقاتهما وتصوّراتهما شكلاً ومضموناً. الأول بالعربية للدكتور أبو القاسم سعد الله وعنوانه: تاريخ الجزائر الثقافي (في جزأين)، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الطبعة الثانية، 1985 والكتاب الثاني بالفرنسية هو:

Yvonne Turin: Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale Ecole, médecine, réligion, 1830-1880, Alger, Editions, ENAL, 2ème édition, 1983.

الذات نفسها ونقدها حتى ليصير سؤالها الأساس هو: كيف نفكر مع الذات ضد الذات؟

والغريب أن جيلاً كاملاً من الكتاب والأدباء انخرط بشكل لا إرادي - وإن كان بعضهم يعتقد عكس ذلك - في سيرورة الإقصاء والتوازي والمغالاة في أدلجة النقاش حول الهوية والتمادي في توظيف عناصرها ومكوناتها الأساسية (الدين، اللغة، الانتماء الحضاري) في تنوعها وتعددها بطريقة ميكيافيلية، هدفها النهائي السعي إلى إلغاء الآخر كشرط أولاني لإثبات الأنا.

ولا شك أن الباحث والمفكر في مشرق الوطن العربي سيصاب بصدمة عندما يقرأ محاولات مصطفى الأشرف حول اللغة والثقافة والبعد الحضاري وما إلى ذلك من الإشكاليات الكبرى التي لا تزال تشكل إحداثيات التفاعل، بل الغليان الثقافي في الجزائر.

ولا شك أيضاً أن الملاحظ الموضوعي سيصل دونما عناء يذكر إلى أن عجلة الفكر عند جيراننا الأقربين (تونس والمغرب) قد قطعت أشواطاً لا بأس بها في سبيل تحقيق الانبعاث الثقافي الذي يجعلها تطرق أبواب المعاصرة، وهي على الأقل تمتلك إمكانية التساؤل والقدرة على تحمل الصدمات المعرفية التي صارت تصلنا حتى مع الألياف الضوئية ومن أهم الأسباب التي جعلتهم يوفقون في مسعاهم هذا، وبصرف النظر عن أن الاستعمار الفرنسي ركز القسم الأكبر من جهوده على ترتيب أموره الاستيطانية في الجزائر بصفة أساسية، هو أنهم استطاعوا الانتصار على التوازي القائم عندنا بين الثقافتين العربية والفرنسية دونما حساسية أو نوستالجيا، فقد حوّلوا هذا التوازي إلى تقاطع فاعل بين الثقافتين، وحاولوا مجاوزة ما يعيق التلاقح بينهما، أو ترسيخ القطيعة و«الحدية» لذا فإننا نجد أن نسبة كبيرة من الكتاب في كلا

البلدين لا يجدون حرجاً في تلقيح كتاباتهم بما يستنبطوه من مسألة الآخر (اللغوي) وبخاصة في مستوى المنهج وطرائق البحث، مما أدى إلى إخصاب الفكر وظهور المرونة اللغوية.

ولعل مشروع الدكتور محمد عابد الجابري خير مثال على ذلك، فقد استنفذ تطبيقات المنهج الحفري (الأركيولوجي) عند فوكو - الذي كان قد حاول من خلاله نقد البنية المعرفية المؤسساتية الغربية وإظهار البنية اللاشعورية (الخفيّة) الكامنة في أعماق هذا الفكر(*) - وحاول تطبيقه بوعي وامتياز في مشروعه الهام حول (تكوين العقل العربي)(**). على كل لن أطيل مع هذه المقارنات فهي أصلاً قد لا تكون موضع تسليم بين الباحثين الآخرين لذا سأركز جهدي على تشريح المقاربة التي أنا بصدد بلورتها ومفادها أن بختي بن عودة يمثل جيلاً جديداً من الكتاب الشباب. حاول جهده تخليص المقال الفكري الجزائري من لعبة التقاطع اللغوي والانتماء الثقافي التي كثيراً ما أصابت هذا الأخير بالعقم وأخرت مسار التقدم لديه، ذلك أنه كان يجيد اللغتين إجادة تامة، ومنخرطاً في مناخهما الثقافي انخراطاً فاعلاً. ولعل ما أثار فضول بن عودة منذ سنّه اليافع هو هذه المفارقة: «فبعد أن أدرك المفكرون العرب، أن الغرب استطاع في غفلة من الزمان العربي أن يحقق نهضة أدت إلى تفوقه علمياً وتكنولوجياً، اجتماعياً وثقافياً، وما يتبع ذلك من تفوق اقتصادي وسياسي، وما نتج عن هذا التفوق من هيمنة الغرب على مقدّرات الشعوب الأخرى بما فيها العرب، طرح هؤلاء المفكرون رؤى ومشاريع

(*) Michel Foucault, *les mots et les choses: pour une archéologie des sciences humaines*, Paris Gallimard, 1966.

(**) د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1)، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1984.



منشورات الاختلاف

من النسق إلى الذات

د. عمر مهيبل

• كاتب من الجزائر

«..ومع أن هذه القراءات تبقى، كما ذكرت، مجرد رؤى تحليلية ونقدية وليست أنساقاً معرفية منغلقة على ذاتها أو قناعات دوغمائية ثابتة هدفها الأولي طرح بعض الأسئلة المتعلقة بالفكر المعاصر، وخلخلة بعض البديهيات التي أدخلت ساحتنا الفكرية في فترة بيات شتوي طويلة ومظلمة، بل حالكة الظلام، فقد كانت مدار جدل طوال السنين الماضية عرضاً، ونقداً وتحليلاً إلى جانب أعمال أخرى بدأت تظهر تباعاً في الساحة الفكرية الجزائرية.

والواقع أن هذه القراءات التي تظهر في حلتها الثانية من بيروت، كنت قد كتبتها في مراحل زمنية متباعدة نسبياً، وهذا ما يحملني مسؤولية تنبيه القارئ إلى أن هذا الفارق الكرونولوجي قد لا يجعل من تواترها أو من انسجامها، بل حتى من عمقها الفكري مسألة بديهية، فالكاتب دائماً هو ابن اللحظة التي ينتج فيها نصه بحدودها وآفاقها. بيد أن الثابت في هذه القراءات كلها، بالرغم مما نبهنا إليه، هو واحدية هدفها ووحدانيته. فهي تعبر عن رؤية باحث جزائري ينتمي إلى جيل اليتم فلسفياً، أي ذلك الجيل الذي تنطبق عليه مقولة جون لوك من أن عقله صفحة بيضاء، فلكي تموقع راهنك الفلسفي عليك أن تباشر حفرياتك وسط ركام كل مكوناته تقريباً لا تمنحك نقطة ارتكاز نظرية يمكنك الانطلاق منها، من هنا صعوبة أية محاولة لمأسسة فكر نقدي هدفه دفع عجلة الإبداع في الجزائر لإخراجنا من منطقة الصقيع التي نقبع فيها إلى منطقة فيها دفء وضوء».

من مقدمة المؤلف

ISBN 978-9953-87-150-9
9 789953 871509

منشورات الاختلاف
14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة
البريد الإلكتروني:
revueikhtilef@hotmail.com



الدار العربية للعلوم - ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com